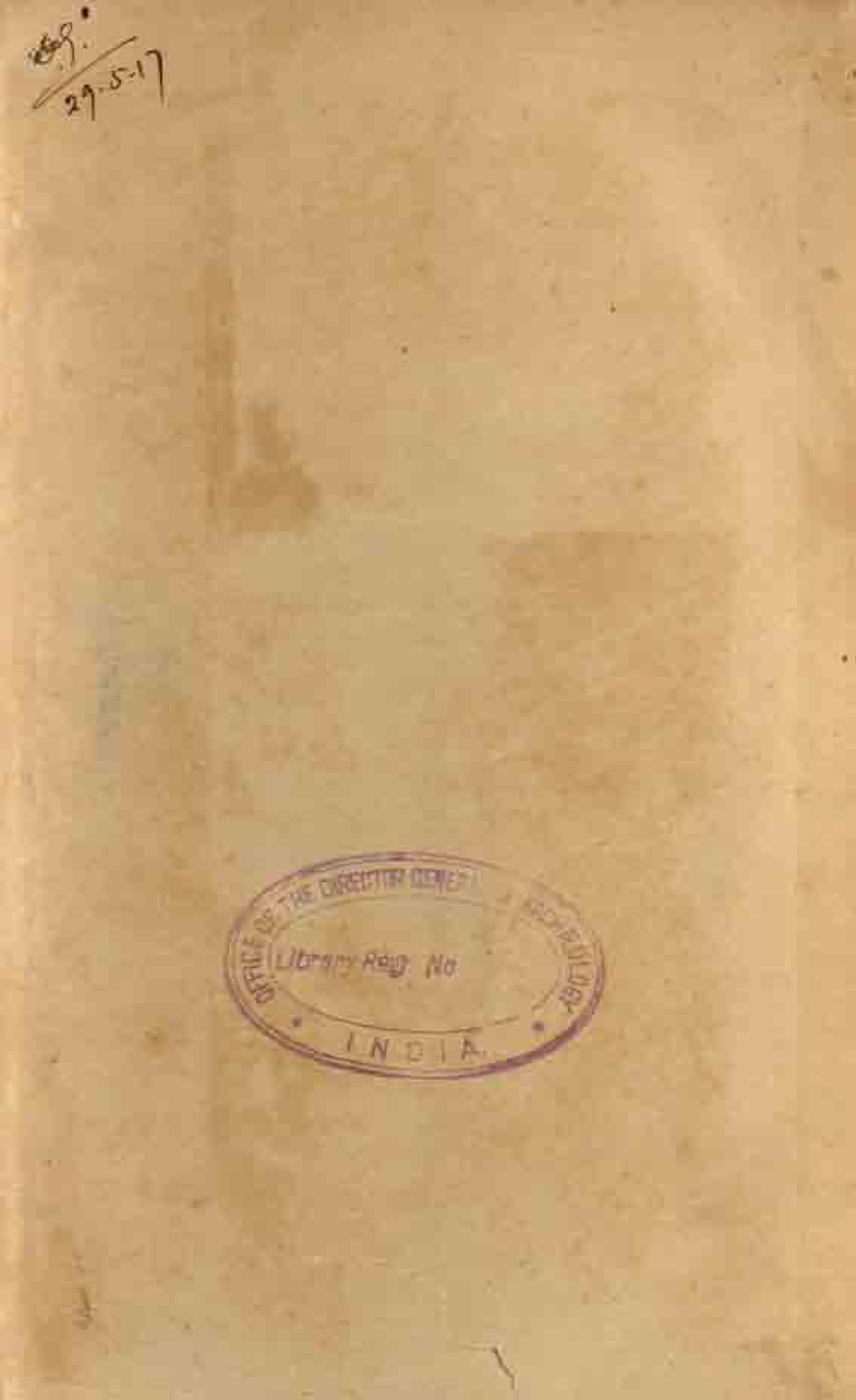

29.5-17
OFFICE OF THE DIRECTOR
ARCHAEOLOGY
Library Regr. No.
INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-SEPTIÈME



IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER, ANGERS.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

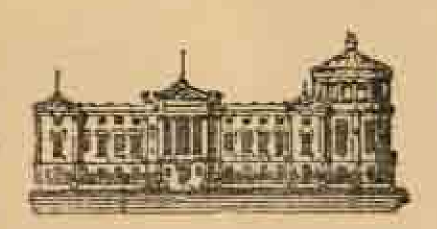
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAEL LEVI, SYLVAIN LEVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TRENTE-QUATRIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-SEPTIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, EDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI)

1913

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

1908 ET 1909[1]

(*Suite et fin*).

CULTE DES ANIMAUX. — La découverte du Knoubeion d'Eléphantine où l'on gardait les momies des béliers sacrés, par CLERMONT-GANNEAU, a été mentionnée brièvement par Babelon[2].

G. DARESSY[3] publie une stèle de l'an 27 après J. C.[4] consacrée à un des taureaux Bachis d'Hermonthis, dont la nécropole est encore inconnue. « L'an XXXIII, sous la majesté du soleil, maître des deux terres (.....), fils du soleil, maître des diadèmes (.....), le maître des dieux, auteur des déesses, fut mis au monde dans l'intérieur de Thèbes par sa vierge-mère Ti-ast. On l'amena à Hermonthis, et qui le vit, son âme se réjouit; en l'an XXXIX, il fut installé dans les étables en grande cérémonie dans l'intérieur du territoire du (trône) de Ra, sa bonne ville. L'an LVII, en Athyr, le 8, à

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXVI, p. 81.

2) Babelon, *Discours à la séance publique annuelle de l'Académie du 20 nov. 1908*, dans les *Comptes rendus de l'Académie*, p. 613.

3) G. Daressy, *Stèle funéraire d'un taureau d'Hermonthis*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 10-15 et 1 planche.

4) W. Spiegelberg, *Eine seltsame Datierung*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 91-92.

la septième heure, au jour où il entra dans l'Amenti, sa royauté avait duré 24 ans, 0 mois, 20 jours, 7 heures... »

G. DARESSY[1] et W. SPIEGELBERG[2] ont publié successivement un texte intéressant découvert dans le couvent de S. Jérémie à Saqqarah. C'est une stèle relative, d'abord, aux constructions faites par Nectanébo Ier en l'an II de son règne (377 av. J. C.) au temple d'Apis vivant, probablement au sud du Sérapeum. On y trouve ensuite la description détaillée des préparatifs des funérailles d'un Apis. Ce texte permet de se faire une idée des richesses que devaient contenir les tombes des Apis, avant leur pillage. On énumère ici pour le jour de l'ensevelissement les quantités d'or, d'argent, des différentes sortes de parfums, d'encens, de pierres précieuses, de sel et de natron, de miel, le nombre d'animaux domestiques, quadrupèdes et volatiles, le vin, la bière, les grains, les bois précieux ou d'usage courant, les roseaux pour les nattes et les fleurs en bouquet... L'établissement correct de ce texte, affreusement usé et confus fait le plus grand honneur à l'habileté de déchiffreur de Daressy.

La stèle 22180 du Caire, étudiée par Spiegelberg (Bulletin 1906-7, Culte des animaux)[3] est consacrée à la mort et aux funérailles d'une vache sacrée *Hst* mise en rapport avec le 22e nome de la Haute Égypte, Aphroditopolis, dont la divinité principale était Hathor-Isis et dans lequel, d'après Strabon, on élevait une vache sacrée blanche.

Dow Covington fournit en 1906 à AHMED BEY KAMAL[4] des

1) G. Daressy, *Construction d'un temple d'Apis par Nectanébo Ier*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 154-157.

2) W. Spiegelberg, *Die Nektanebês-Stele*, dans J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1907-8), Le Caire, 1909, pp. 89-93 et pl. LII.

3) W. Spiegelberg, *Ein Denkstein auf den Tod einer heiligen Isiskuh*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1905, pp. 129-135.

4) Ahmed bey Kamal, *Fouilles à Atfih*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 113-117 avec 2 figures.

indications qui amenèrent la découverte d'un tombeau d'une des vaches sacrées de Atfih-Aphroditopolis dont le nom est répété à foison dans les inscriptions [hieroglyphs]. Ahmed bey Kamal décrit sommairement le tombeau dont il n'a pas reconnu l'importance et termine en disant : « Malgré la quantité de textes religieux qui en couvre les parois, on n'y voit nulle part le nom du propriétaire ancien » ! Espérons qu'on en donnera un jour une édition plus soignée.

D'une étude de E. Lefébure[1] sur le Bouc des Lupercales j'extrais les quelques remarques suivantes : Le bélier de Mendès a été confondu avec le bouc ; son nom *Ba*, synonyme d'âme, conduisit à considérer l'animal comme l'âme du dieu Osiris de Mendès. Il passait pour communiquer la fécondité aux femmes. Des textes égyptiens confirment les anecdotes des Grecs sur les rapports du bouc avec des femmes. Le taureau Apis avait aussi un rôle fécondateur pour les femmes stériles. « Toutes ces coutumes ont un même principe, la croyance que certains dieux animaux ou emblèmes peuvent féconder par un contact plus ou moins direct, et même par la simple proximité ».

G. Maspero[2] à l'occasion d'un compte rendu de l'Égypte préhistorique d'A. J. Reinach[3] expose ses idées sur le totémisme. « Tout ce que M. Reinach dit du caractère totémique de l'ancienne civilisation égyptienne devrait être repris point par point. Je crois bien avoir été le premier à l'étudier dans mes cours du Collège de France à partir de 1888, longtemps avant que la plupart des égyptologues songeassent à le faire : pour moi, dès lors, les Pharaons ap-

1) E. Lefébure, *Le Bouc des Lupercales*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LIX, 1909, pp. 79-81.
2) G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVI, 1908, pp. 402-3.
3) A. J. Reinach, *L'Égypte préhistorique*, dans les *Revue des Idées*, 1908, Tirage à part, Paris, Geuthner, 8°, 54 pp.

partenaient à la lignée directe de l'épervier, de la même manière que plusieurs tribus d'Afrique et d'Australie descendent de l'ours, du chien, du perroquet ou du kangourou, et quelques-uns des emblèmes des nomes étaient les totems des clans qui constituèrent plus tard la population du royaume. Toutefois, il me semblait et il me semble encore que nous avons trop peu de documents pour résoudre les questions très complexes qui se rattachent à ces faits. L'une des plus importantes est de savoir si l'épervier et le lièvre par exemple ont été pris pour totems parce qu'ils étaient des dieux, ou s'ils sont devenus des dieux parce qu'ils étaient des totems, en termes plus généraux, si les faits de totémisme qu'on relève en Égypte sont primaires ou secondaires. J'inclinerais pour ma part à les supposer secondaires ; ils sont le produit d'un raisonnement sacerdotal plutôt que d'un concept instinctif de la masse populaire ».

Percy E. Newberry[1] consacre une note à une déesse hirondelle sous l'Ancien Empire. On la trouve citée dans les textes des pyramides et dans le Livre des Morts. Après la VI[e] dynastie on ne rencontre plus ni prêtre ni prêtresse attachés à son culte. Newberry fait remarquer qu'un haut personnage de la V[e] dynastie est en même temps prêtre de la déesse hirondelle et de la double hache. On ne rencontre de prêtres que pour ces deux divinités, pour les dieux Ha et Min et pour le faucon.

G. Schweinfurth[2] souligne l'importance des graffiti rupestres algériens découverts par le professeur Flamand. On remarquera spécialement le bélier dont la tête est sur-

1) Percy E. Newberry, *A Bird Cult of the Old Kingdom*, dans les *Annals of Archæology and Anthropology... University of Liverpool*, II, 1909, pp. 49-51.
2) G. Schweinfurth, *Brief aus Biskra*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 162-171 avec 2 figures.

montée d'un disque. Il serait téméraire de vouloir tirer maintenant de cette représentation des conclusions pour l'histoire du culte d'Amon en Égypte : on peut cependant rappeler avec Schweinfurth que les oasis libyennes ont été un des fiefs du dieu Amon.

W. Spiegelberg [1] publie une curieuse inscription de la carrière de Gebel Tarif, accompagnée d'un dessin grossier représentant un personnage qui porte dans ses bras un crocodile. Voici ce qui ressort du texte : Panophris a trouvé un crocodile qu'il a pris sous sa protection ; il l'a vraisemblablement confié à un temple non sans lui avoir donné au préalable un nom propre. Il espère par là obtenir la protection des dieux, non seulement pour lui, mais aussi pour ses camarades travaillant à la carrière.

Une localité au nord de Thèbes, citée par les papyrus ptolémaïques s'appelle « la maison de la vache ». W. Spiegelberg [2] se demande si ce ne serait pas une étable d'une vache sacrée.

Caractères divins de la royauté. — A. Moret [3] publie la stèle 34037 du Musée du Caire et y voit un monument du culte des rois, vénérés de leur vivant par leurs sujets. Houi et Smentaoui adorent Ahmès I et sa femme Nefritari, Aménophis I et sa mère Nefritari. Cette stèle fait partie d'une série nombreuse provenant de la nécropole thébaine et qui nous montre l'importance du

1) W. Spiegelberg, *Eine demotische Inschrift vom Gebel Tarif*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, X, 1909, pp. 31-33 et 1 planche.

2) W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*, § XLVI. *Eine topographische Bezeichnung*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, p. 156.

3) A. Moret, *Sur un Texte relatif au culte du roi en Égypte*, dans les *Transactions of the third international Congress for the History of Religions*. Oxford, 1908, II, pp. 216-220 avec 1 figure.

culte des premiers rois de la XVIII[e] dynastie considérés comme les patrons d'un quartier de la nécropole[1]. Elle avait été publiée déjà dans le Musée Egyptien (t. I, pl. XV et p. 14). Rien ne prouve qu'elle soit contemporaine des rois qui y sont adorés. Le fait qu'il est dit de Nefritari qu'elle est « vivante ☥ » n'est pas une preuve. Sur une stèle, Thoutmès I et Amenophis II sont associés à la reine à laquelle on donne la même qualification de « vivante »[2] ; on la retrouve même beaucoup plus tard sous le règne de Herhor[3].

W. MAX MULLER[4] cherche à démontrer que les prénoms royaux sont moins « une courte sentence par laquelle l'enfant royal confessait sa foi en la puissance des dieux et sa participation aux actes de la vie du soleil » (Maspero) qu'une affirmation que le Pharaon est réellement une incarnation divine.

Animisme. — F. BALLERINI[5] consacre un article au nom et à son importance dans l'Égypte antique.

W. SPIEGELBERG[6] attire l'attention sur une peinture d'un cercueil de momie d'époque romaine où l'on voit, au-dessus d'une momie étendue sur un lit funéraire, la représentation d'un poisson au lieu et place de l'oiseau *ba* qui apparaît généralement dans les représentations de ce genre.

1) Voir dans W. M. Flinders Petrie, *History of Egypt*, II, pp. 38-39 les références aux monuments de ce culte.

2) G. Maspero, *Rapport sur une mission en Italie*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, III, 1881, p. 113.

3) Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. 246 a.

4) W. Max Müller, *Der Anspruch auf göttliche Inkarnation in den Pharaonennamen*, dans la *Orientalistische Literaturzeitung*, XII, 1909, colonnes 1-5.

5) F. Ballerini, *Il nome e sua importanza nell' antico Egitto*, dans *Bessarione*, 1909, pp. 40-62.

6) W. Spiegelberg, *Der Fisch als Symbol der Seele*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, XII, 1909, pp. 574-575 avec 1 figure.

Cette variante pour exprimer l'âme humaine est curieuse à noter.

Morale. — D'une étude de H. Ducros[1] sur les balances égyptiennes il convient de retenir ici une remarque curieuse (pp. 45-46) : dans la pesée de l'âme diverses divinités, Maït, Anubis, Horus ou Thot contrôlent ou vérifient le cœur ou les qualités du défunt. « Ces personnages ou ces divinités sont représentés tantôt debout, tantôt agenouillés, tantôt même assis, maintenant d'une main l'un des liens qui retiennent les plateaux ou le plateau lui-même, alors que de l'autre, tendue, ils paraissent arrêter le mouvement ou les oscillations du fil à plomb, ou encore essayant d'amener le coïncidence de l'aiguille et de ce fil à plomb... Il serait curieux aussi de savoir si, avec des balances justes et sensibles, les Égyptiens ne pratiquaient pas déjà la fraude dans leurs pesées. Nous n'en doutons pas, et les meilleurs exemples que nous pouvons citer à l'appui, sont les fameux passages de la confession négative du chapitre CXXV du Livre des Morts. « Je n'ai pas tiré sur le peson de la balance ! Je n'ai pas faussé le fléau de la balance » que l'âme clamait devant le tribunal composé des dieux juges assistés des quarante-deux jurés. Mais si cette fraude était punie chez les vivants, elle ne paraissait pas l'être dans le royaume des morts où l'on voit sans cesse l'un des dieux Anubis ou Horus abaisser ou relever l'un ou l'autre plateau, suivant que le cœur semble plus lourd ou plus léger que la Vérité... Nous voyons Horus vérifier le fil à plomb et tandis qu'Anubis arrête le fléau au bout duquel est suspendu le plateau qui porte le cœur du défunt, ce petit personnage, le défunt lui même, appuie de ses deux mains sur le plateau opposé qui contient la Vérité, afin de faire pencher le plateau de son côté et alléger son âme des fautes qui pouvaient lui être incriminées ».

1) Hippolyte Ducros, *Étude sur les Balances égyptiennes*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 32-53 avec 49 figures.

Voici comment A. Moret[1] résume sa conférence du Musée Guimet sur l'Immortalité de l'âme et la sanction morale dans l'ancienne Égypte : « Au début de la société égyptienne, l'immortalité n'assure qu'une vie humaine idéalisée ; toute allusion à un jugement des actions commises se rapporte à des conflits possibles entre le mort et les survivants ; contre un ennemi occasionnel, le mort se justifie par avance, en attestant sa vie passée, où il a pratiqué le bien sans léser les intérêts de qui que ce soit. — Quand le paradis passa de la terre au ciel la vie d'outre tombe perdit aussi de son caractere terrestre ; la conscience, affinée comme la pensée, se fait plus exigeante. Le défunt ne se justifie plus seulement vis à vis des vivants : il prend le sentiment de sa responsabilités vis à vis des dieux qui aiment la justice. — Grâce à la magie, il peut espérer longtemps tromper les dieux et sa propre conscience ; mais, à la fin, le dieu dispensateur de la justice découvre les fraudes, châtie les coupables, corrige au paradis les injustices de la vie terrestre »...

Je n'ai pas vu le livre de E. Verrier[2] sur la morale égyptienne.

Culte des morts. — A signaler l'article de H. R. Hall[3] dans la nouvelle encyclopédie de Hastings. On sera peut-être surpris de lire que « of a developped ancestor-worship, like that of the Far-East, there is in Egyptian Religion little trace ». Le plus ancien culte funéraire ne donne cependant pas cette impression.

H. R. Hall[4] pense que la formule funéraire ordinaire doit

1) A. Moret, *L'immortalité de l'âme et la Sanction morale dans l'Égypte ancienne* (Extrait de la Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet). Paris, Leroux, 1908, in-12, 40 pp.

2) E. Verrier, *La Morale dans l'ancienne Egypte*. Paris, Sisteron, 1909.

3) H. R. Hall, *Ancestor Worship* dans Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, I, pp. 440-442.

4) H. R. Hall, *The Di-hetep-suten formula* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXX, 1908, pp. 5-7.

être traduite optativement, « que le dieu... donne une offrande royale à... ». Il faut toujours pour cette question renvoyer à l'étude fondamentale de G. Maspero [1].

A. Moret [2] donne une excellente vue d'ensemble sur les croyances et les rites funéraires de l'Ancien Empire.

W. Schmidt [3] expose des considérations générales sur les rites funéraires égyptiens.

Tombeaux. — Henri Gauthier [4] décrit deux tombeaux découverts par lui dans la nécropole de Drah Abou'l Neggah à Thèbes : le tombeau de Pinai (pp. 160-161 et pl. VI, Adoration du fétiche d'Osiris [5]), et le tombeau de Baki [6] dont le père était scribe de la comptabilité des bœufs de l'épouse divine Ahmès Nefertari.

J. E. Quibell [7] décrit une série de tombes du Moyen Em-

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXV, 1897, pp. 275 et s. Il existe des variantes qui empêchent de traduire autrement que « le roi donne une table d'offrandes à tel dieu pour que celui-ci accorde au défunt... » Certains textes remplacent la formule par une figure de roi offrant une table d'offrandes : le type existe aussi en statue. Voir par exemple G. Legrain, *Statues et Statuettes de rois et de particuliers* (Catalogue général du Musée du Caire), t. II, pl. IV.

2) A. Moret, *Autour des Pyramides*, dans *Au temps des Pharaons*, Paris, Colin, pp. 151-198 et pl. VI-XV.

3) Schmidt, *The Treatment of the dead in Egypt*, dans les *Transactions of the third International Congress for the History of Religions*. Oxford, 1908, I, pp. 213-216.

4) Henri Gauthier, *Rapport sur une campagne de fouilles à Drah Abou'l Neggah en 1906*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie*, VI, 1908, pp. 121-171 avec 13 planches.

5) Comparer W. M. Flinders Petrie, *Qurneh*, p. 11 et pl. XXXIX.

6) Republié par W. M. Flinders Petrie, *Qurneh*, p. 11 et pl. XXXIV-XXXVII. Dans ce même ouvrage pl. XXXVIII, deux bonnes représentations anciennes de tombes thébaines l'une isolée, l'autre appuyée à la montagne.

7) J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1905-6) et (1906-7). Caire, 1907 et 1908.

pire découvertes à Saqqarah, à l'est du temple de la pyramide de Teti. Deux tombeaux étaient particulièrement riches (1906-1907), ceux de Karenen et Khennou. Ils ont fourni un mobilier funéraire très complet, comprenant de rares groupes de figurines en bois. L'examen des corps a fait reconnaître l'emploi de la résine. Les cercueils ont donné une abondante moisson de textes religieux nouveaux que Lacau a publiés, comme il a été dit plus haut.

W. M. Flinders Petrie[1] publie un tombeau du Ier siècle de notre ère à Athribis près de Sohag. Au plafond se trouvent deux zodiaques où l'on peut voir l'âme du mort et celle de son père, accompagnées d'autres âmes et localisées dans le ciel près d'Orion (pl. XXXVI-XXXVIII). Les planches suivantes donnent la copie des peintures des murs du tombeau : ce sont des scènes des mystères d'Osiris analogues aux scènes célèbres de Denderah ou Philæ.

Le livre de H. Schaefer[2] sur les tombes découvertes aux alentours du temple de Ne-User-Re à Abousir peut passer pour un modèle de publications archéologiques. L'auteur commence par résumer l'histoire du temple funéraire après la mort du roi, et montre que le culte subsistait encore au Moyen Empire. L'exploration méthodique du cimetière a permis des remarques intéressantes au sujet de l'orientation des corps. Si les préhistoriques ont en général la tête au sud, le visage tourné vers l'ouest, au Moyen Empire comme sous l'Ancien la tête est au nord, la face vers l'est (excepté VI, 9, qui a encore la tête au sud). A partir du Nouvel Empire les corps au lieu d'être couchés sur le côté gauche, reposent sur

1) W. M. Flinders Petrie, *Athribis*. Londres, 1908, pl. XXXVI-XLII.

2) Heinrich Schäfer, *Priestergräber und andere Grabfunde vom Ende des alten Reiches bis zur griechischen Zeit vom Totentempel des Ne-User-Re* (8 Wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orientgesellschaft). Leipzig, Hinrichs, 1908, 4° viii, 185 pp. avec 255 figures dans le texte, 1 planche en couleurs et 2 phototypies. Compte rendu par G. Foucart dans le *Journal des Savants*, 1909, pp. 89-90.

le dos et la tête est tournée vers l'ouest. A l'époque grecque la tête est au contraire vers l'est. Ainsi donc, au cours de l'histoire égyptienne on passe successivement du sud au nord, du nord à l'ouest et de l'ouest à l'est.

Les tombes les plus intéressantes datent du Moyen Empire. Quelques-unes, intactes, ont permis des constatations curieuses. Les statuettes funéraires, représentant le mort (il ne s'agit pas ici des oushebtis) sont dans le cercueil, parfois sous l'épaule gauche (pp. 16 et 39); dans un cas on a trouvé deux statuettes, dont l'une plus petite que l'autre (pp. 82 et 87). Une femme avait son miroir à l'intérieur des bandelettes (p. 34) ; parfois on le met sous la tête (p. 16) comme les hypocéphales de la basse époque. Dans le corps d'un homme on a trouvé un petit vase en métal et une lame, objets ayant vraisemblablement servi au cours de la préparation des corps (p. 60). Un corps de femme, exceptionnellement préservé, permet d'exposer en 16 étapes les procédés de l'emmaillottement funéraire (pp. 30-31 et fig. 31 *a*, *b* et *c*). Les modèlesde bateaux sont orientés d'une manière parfaitement logique : ceux à rames vers le nord, ceux à voile vers le sud (pp. 16-17).

Plusieurs cercueils du Moyen Empire donnent des textes et des peintures soigneusement analysés (les textes par H. Grapow). Les textes appartiennent tous au Livre des Pyramides. Ce sont, d'après la numérotation nouvelle de Sethe, les n°s 134-161 ; 167-170 ; 172-178 ; 181 et 183 ; plus Merenrâ, lignes 131-139 ; Teti 170-173 ; 181-183 et 273-277 ; Pepi 103-107.

Parmi les objets peints à l'intérieur des cercueils il y en a plusieurs rares ou même entièrement nouveaux, par exemple : pl. VI, p. 50, p. 51, fig. 64, pl. VIII, p. 58 n° 9 et pl. XII, p. 108 des scarabées enfilés dans des colliers ; pl. VIII, p. 58, fig. 81 un collier avec des yeux et une amulette en forme de boule. Les pp. 17-18 donnent d'intéressantes remarques générales sur la décoration intérieure des cercueils.

Dans les ruines d'une maison de la XXe dynastie (pp. 135-

138) on a trouvé une instructive série d'amulettes et des figurines de divinités (Sekhmet et Ptah embryon).

L'ouvrage se termine par un utile index hiéroglyphique donnant entre autres, les noms de toutes les divinités citées.

Stèles funéraires. — P. A. A. Boeser[1] donne l'édition, attendue impatiemment depuis longtemps, des admirables séries de stèles du Moyen Empire du Musée de Leiden. Même à côté des stèles du Louvre, on peut estimer que les spécimens de Leiden sont les plus beaux au point de vue du style, les plus intéressants au point de vue de la richesse des formules funéraires. Les planches reproduisent parfaitement les stèles et aucun détail n'échappe à la lecture. Boeser s'est borné, trop modestement à mon gré, à donner seulement de chaque stèle une courte notice. On aurait aimé à trouver des analyses plus détaillées des stèles que l'auteur a étudiées avec autant de conscience que de compétence depuis de nombreuses années. Au moins Boeser nous a-t-il donné des index très complets qui faciliteront grandement l'utilisation de ce précieux recueil.

G. Foucart[2] a consacré à cette publication un article peu précis. Il propose pour les stèles des divisions en groupes qui me paraissent avoir peu de chances d'être généralement admises (pp. 179-181). Qu'on en juge par cet exemple : « Un troisième type nous montre des actes solennels d'association, de transmission ou de confirmation dans un héritage, une charge ou une dignité (entre collatéraux ou descendants directs) attestés, à propos du culte funéraire, par des figures ou formules qui associent les uns aux autres. C'est, pour être

1) P. A. A. Bœser, *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich und des Mittleren Reiches.* Erste Abteilung. *Stelen.* La Haye, Nyhof, 1909, pet. fol. 14, LV pp. et XL planches.

2) G. Foucart, *Les Stèles protothébaines* dans le *Sphinx*, XIII, 1909, pp. 173-192.

bref, un dérivé des scènes similaires que le mastaba memphite mettait souvent sur les murs aux abords de la fausse porte, par exemple au tombeau de Si-honnen. Elles ne sont pas toujours aisées à interpréter pour nous, quand l'allusion à l'acte essentiel se fait en abrégé. C'est souvent au moyen d'une indication sommaire : une tablette, un sistre, un miroir, un insigne tenu en main, par exemple ; tout Égyptien les interprétait, sans hésiter, comme le geste symbolique d'une minute de procédure, d'une confirmation, d'une transmission, mais notre inexpérience hésite encore fréquemment. Qui aura le courage de ce travail ne regrettera pas sa peine ». On serait en effet charmé de voir Foucart se donner cette peine pour expliquer ce qu'il veut dire ; j'avoue ne pas comprendre et je sais n'être pas le seul dans ce cas. Pourquoi a-t-il négligé de donner seulement les numéros des stèles de Leiden rentrant dans ce troisième type?

H. O. Lange et Schaefer [1] publient le second volume du Catalogue des Stèles du Moyen Empire du Musée du Caire. L'importance de ce travail, exécuté de manière impeccable, ressortira davantage encore quand les Index qui formeront le troisième volume auront paru. Ne peut-on former le vœu que les auteurs donnent une liste des formules principales des stèles ? L'apparition et la disparition des souhaits formulés en faveur des morts sur leurs stèles constituent un indice précieux du changement dans les croyances funéraires. La comparaison des documents du Moyen Empire avec ceux de l'époque ptolémaïque publiés par Ahmed bey Kamal (Bulletin 1906-7, Stèles) est particulièrement typique.

A. Moret [2] dans une première partie du Catalogue du

1) H. O. Lange et Schäfer, *Grab- und Denksteine des mittleren Reichs* (Catalogue général du Musée du Caire), II, Berlin, Reichsdruckerei, 1908, in-4, 409 pp.

2) A. Moret, *Galerie égyptienne, Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers* (Catalogue du Musée Guimet), Paris, Leroux, 1909, 2 volumes in-4, VIII, 158 pp. III pp. et LXV planches.

musée Guimet édite la série des stèles, bas-reliefs et tables d'offrandes. La collection des stèles sans être d'importance exceptionnelle, comporte des documents intéressants parmi lesquels le C. 12 présente un intérêt tout particulier (p. 25-29). La stèle C. 40 est un bel exemple de décret rendu par un dieu en faveur du défunt, décret qui est rédigé comme une véritable sentence judiciaire. A noter quelques stèles consacrées aux cultes des animaux pl. 21, 44, 47-49 et 64. L'édition des monuments est très soignée et s'il y a quelques points sur lesquels on diffère d'appréciation avec l'auteur, les planches excellentes permettent de se faire une opinion sur les questions controversées. Les recherches dans le recueil seront facilitées par des tables très complètes où l'on trouve entre autres les divinités et les titres religieux.

B. Pörtner [1] publie trente-huit stèles, dont six de Constantinople, les autres d'Athènes, généralement sans grand intérêt. On notera cependant sur les stèles de basse époque nos 21 et 27 une formule rare. Au milieu d'un hymne au soleil le défunt déclare qu'il a récité les septante-sept livres pour la destruction du serpent Apopis, l'ennemi de Ra.

W. Spiegelberg [2] étudie une formule des stèles funéraires. Plusieurs s'expriment comme suit : « Le souffle de la bouche est utile aux morts, on ne s'en fatigue point »; d'autres ajoutent : « cela ne sort pas de votre patrimoine » ou encore « cela ne sort pas de vos greniers, cela ne porte pas malheur à la bouche qui le dit ». En somme toutes ces formules signifient : « Récitez la prière pour les morts, cela ne

1) B. Pörtner, *Aegyptische Grabsteine und Denksteine aus Athen und Konstantinopel*. Strassburg, Schlesier und Schweikhardt, 1908, 4°, 27, pp. et XIII planches. Compte rendu par G. Maspero, dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, LXVI, 1908, pp. 273-4.

2) W. Spiegelberg, *Eine Formel der Grabsteine*, dans la *Zeitchrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 67-71.

vous coûtera ni travail ni argent, cela ne vous causera aucun tort. Au contraire, cela vous sera utile ». Cette idée est développée par un texte (*Urkunden* IV, 122) insistant sur le fait que cela n'occasionne aucune peine. Une inscription ptolémaïque ajoute encore ce détail intéressant : « Les morts vivent, dont on prononce le nom ».

Statuettes funéraires. — Fr. von Bissing[1] attire l'attention sur le nombre des Oushebtis à l'époque saïte et qui est généralement de 401, soit un pour chaque jour de l'année plus un pour chacune des trente-six décades. Dans certains tombeaux, trente-six portent seuls des inscriptions, ou bien ils se distinguent par leur taille ou leur costume ; ce sont vraisemblablement les contremaîtres ou surveillants de travaux. J'ajouterai qu'au cours des fouilles de Garstang à Abydos en 1909 j'ai remarqué des oushebtis à inscriptions, de grande taille, au costume civil et qui, au lieu d'outils, tenaient un fouet : c'étaient évidemment les *reis*.

Le nombre de 365, soit un par jour de l'année s'est rencontré deux fois à Abousir el Meleq[2]. A. Erman[3] signale l'existence au Musée de Berlin d'un oushebti (nº 7242) de la XXe-XXVIe dynastie qui porte la date du premier jour du troisième mois d'hiver, ce qui témoigne d'un souci de précision bien dans le goût égyptien. Chaque oushebti de ce tombeau portait vraisemblablement la date d'un des jours de l'année.

J. Capart[4] à propos des statuettes figurant le mort occupé

1) Fr. W. von Bissing, *Lesefrüchte*, § 16. *Zur Geschichte der Uschebtiu*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 183-184.

2) O. Rubensohn et F. Knatz, *Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir el Mäläq im Jahre 1903*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 8-9.

3) A. Erman, *Uschebtis mit Daten*, dans la *Zeitschrift fur ägyptische Sprache und Alterturmskunde*, XLIV, 1909, p. 131.

4) J. Capart, *A propos des statuettes de meuniers*, dans les *Transactions of*

à moudre du grain esquisse sommairement le développement des rites funéraires.

G. Maspero [1] signale l'existence de statuettes funéraires, de la première époque ptolémaïque, dont les inscriptions sont dissimulées sous une couche d'émail, vraisemblablement dans le but d'éviter les inconvénients d'une usurpation des figurines au bénéfice d'un autre que leur véritable propriétaire.

Mobilier funéraire. — A signaler l'apparition du premier fascicule du catalogue des cercueils de la trouvaille des prêtres d'Amon, par E. Chassinat [2]. Il y aura lieu de revenir en détail sur cette importante publication lorsqu'elle sera plus avancée.

G. Daressy [3] décrit minutieusement les cercueils des cachettes royales en donnant le détail de toutes les scènes et inscriptions qui les recouvrent. Certains d'entre eux, tels ceux de la princesse Ast-m-kheb (pp. 134-171) constituent de véritables répertoires de théologie. Je regrette vivement que l'auteur n'ait pas fait un index des divinités. La besogne eût été évidemment fastidieuse et l'on ne peut reprocher trop à Daressy de l'avoir négligée, d'autant plus qu'il nous a donné des descriptions si précises et si complètes que cette lacune pourra toujours être comblée plus tard. Le plus difficile, l'édition, est achevé de manière impeccable. Les cercueils des cachettes royales sont des plus importants pour la chronologie des nombreux cercueils thébains non datés par le nom

the third international Congress of the History of Religions, Oxford, 1908, I, pp. 201-208.

1) G. Maspero, *Sur Une Variété de figurines funéraires inconnue jusqu'à présent*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 285-286.

2) E. Chassinat, *La Seconde Trouvaille de Deir el Bahari. Sarcophages* (Catalogue général du Musée du Caire). Caire, 1909, I, 1[er] fascicule, 88 pp. et XIV planches.

3) G. Daressy, *Cercueils des cachettes royales* (Catalogue général du Musée du Caire). Caire, 1909, 4°, III, 277 pp. et LXIV planches.

du personnage auquel ils étaient destinés. On sera peut-être surpris de constater que sur quarante-quatre numéros on ne relève que sur trois des textes du Livre des Morts.

G. DARESSY[1] publie le texte d'une série de canopes trouvés dans la tombe de la dame Nekht-ta-bastit-ru (XXII-XXVI[e] dynasties), à proximité du Ramesseum à Thèbes. Au lieu des formules ordinaires ces textes, commençant par un jeu de mot sur le nom des génies, ne sont pas liturgiques et sont sans parallèles connus jusqu'à ce jour. En voici un exemple : « Génie *Kebhsenuf*, la libation (*kebh*) de l'inondation (pour) mon gosier et la possession de mon corps d'éternité pour le défunt ».

HENRI GAUTHIER[2] publie douze types nouveaux de cônes funéraires découverts au cours de ses fouilles à Drah Abou'l Neggah en 1906. Les cônes ne se rencontrent que dans les nécropoles thébaines. Un certain nombre trouvés par Gauthier, paraissant assez anciens, ne portent pas d'inscriptions mais une cavité circulaire dans la base.

G. JÉQUIER[3] détermine la valeur figurative d'un hiéroglyphe qui représenterait un panier à offrandes dans lequel des provisions funéraires étaient apportées au tombeau, principalement aux fêtes de Thot et Ouaga.

1) G. Daressy, *Canopes à formules nouvelles*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 152-153.

2) Henri Gauthier, *Rapport sur une campagne de fouilles à Drah abou'l Neggah en 1906*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VI, 1908, pp. 122-137.

Sur les cônes funéraires voir particulièrement G. Daressy, *Recueil de cônes funéraires*, dans les *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, VIII, 2, 1893, pp. 269-352. R. Mond, *Report of Work in the Necropolis of Thebes*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VI, 1905, pp. 91-96. W. Spiegelberg et P. E. Newberry, *Theban Necropolis*, pp. 35-38 et pl. XXIII-XXV.

3) G. Jéquier, *Note sur deux hiéroglyphes, I. Le signe Hong*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VIII, 1909, pp. 89-94 avec 5 figures.

G. Maspero[1] fait paraître le premier fascicule du catalogue des sarcophages des époques persane et ptolémaïque du Musée du Caire.

W. M. Flinders Petrie[2] publie et décrit l'importante série des modèles de maisons en terre cuite découverts en 1906 à Rifeh, au sud d'Assiout et qui étaient destinés à servir de demeures à l'âme des morts (Bulletin 1906 et 1907. Culte des Morts).

Amulettes. — J. Capart[3] publie et commente une liste d'amulettes conservée par un papyrus de basse époque de la collection Mac Gregor à Tamworth.

G. Jéquier[4] s'occupe des ivoires magiques du Moyen Empire, en forme de croissant, découpés dans des canines d'hippopotame. (Voir Bulletin, 1905, 1906 et 1907, Magie, Legge.) Ces dents « sont destinées à protéger celui pour lequel elles ont été gravées, contre les crocodiles tout spécialement » mais aussi contre toute espèce d'animaux malfaisants. « Comme plus tard les stèles dites d'Horus sur les crocodiles, ces petits objets n'étaient que des talismans destinés à protéger les enfants contre tous les animaux nuisibles... on se bornait à les déposer auprès de leur couchette pendant la nuit ».

G. Jéquier[5] croit que l'amulette 𓎬 « dérive directement,

1) G. Maspero, *Sarcophage des époques persane et ptolémaïque* (Catalogue général du Musée du Caire). Caire, 1908, 4°, I, 112 pp. et VIII planches.

2) W. M. Flinders Petrie, *Gizeh and Rifeh* (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 13e année). Londres, Quaritch, 1907, double volume, 4°, 49 pp. et 109 planches.

3) J. Capart, *Une Liste d'amulettes*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 14-21 avec deux planches.

4) G. Jéquier, *Notes et Remarques*, § VIII. *Rôle protecteur de l'hippopotame*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 40-42.

5) G. Jéquier, *Notes et Remarques*, § VII. *Le signe* 𓎬, dans le *Recueil de*

à l'origine, de la natte dont se servaient les gardiens de bœufs pour se protéger contre les coups de corne de leurs bêtes à demi sauvages, comme aussi pour s'asseoir ou se coucher dehors, dans les nuits passées aux champs ».

G. Lumbroso[1] publie le texte d'amulettes contre les fièvres.

E. Naville[2] examine le problème soulevé par la découverte de têtes en pierre dans les tombeaux de l'Ancien Empire. Il rapproche cet usage du texte du chapitre 43 du Livre des Morts, « Le chapitre qui empêche qu'on coupe la tête du défunt dans l'autre monde ». Les têtes de pierre peuvent avoir été destinées à servir à la reconstitution magique du défunt. On peut chercher encore une autre explication : Le chapitre 151 mentionne également et d'une façon toute spéciale la tête du mort. Un papyrus lui consacre un chapitre spécial « de la tête mystérieuse ou cachée », ce qui fait évidemment allusion à l'usage ici examiné. Cette tête joue le même rôle que la statue du double ; elle rend celle-ci inutile : la tête seule suffit. L'auteur se demande en terminant si elle ne tenait pas lieu du corps entier. C'est très vraisemblable. On pourrait rappeler qu'Abydos conservait la tête seule du dieu Osiris.

travaux relatifs a la philologie et à l'archeologie égyptiennes et assyriennes, XXX, 1908, pp. 39-40 avec 4 figures. Voir L. Borchardt, *Drei Hieroglyphenzeichen, 3. Die Matte*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 77-79. Fr. W. von Bissing, *Lesefrüchte*, § 12, dans le *Recueil de travaux*, XXX, 1908, p. 180, se référant à l'article de Borchardt, mentionne encore quelques exemples d'amulettes-nœuds.

1) G. Lumbroso, *Lettere al signor Professore Wilcken, XLV*, dans l'*Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, IV, 3-4, 1908, p. 229. Voir aussi U. Wilcken, *Heidnisches und Christliches aus Aegypten*, ibidem, I, 3-4, 1901, pp. 420 et s.

2) E. Naville, *Les Têtes de pierre déposées dans les tombeaux égyptiens* (Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève). Genève, Georg, 1909, 8°, 11 pp. et 1 figure.

A en juger par le catalogue publié par G. A. Reisner[1], le Musée du Caire n'est pas très riche en amulettes. L'inventaire ne comporte que 1308 numéros, ce qui est évidemment peu de choses eu égard à la masse considérable d'amulettes sortie des sépultures de toutes les époques. Un certain nombre de pièces sont comprises il est vrai dans d'autres séries, par exemple les amulettes en or, inventoriées avec les bijoux. On est surpris cependant de ne trouver aucune amulette de l'époque de l'Ancien ou du Moyen Empire qui ont été découvertes parfois au cours des dernières années; par Petrie à Deshasheh, par Garstang à Beit Khallaf, pour ne citer que ces deux-là[2]. Ces séries auraient-elles été réservées pour le volume qui cataloguera les colliers?

On regrettera que Reisner n'ait pas cherché, comme on l'a fait pour d'autres volumes, à donner en une préface succincte une esquisse de l'histoire des amulettes. On regrettera davantage qu'il ait négligé de donner des tables analytiques. On ne sait où chercher les amulettes de même type dipersées dans le volume, ni retrouver les pièces de même provenance. Je ne puis songer à établir cette table ici; je me contenterai de donner une brève liste des types représentés et une liste des localités qui ont fourni des amulettes (la plupart sont malheureusement sans provenance connue!).

Types d'amulettes : Amande, Animal couché, *Ankh*, *Aper*; Barque solaire, Bélier à quatre têtes, Bœuf lié; Cartouche, Chacal, Chats, Chevet, Chien, Cœur, Cœur avec disque, Cœur à tête humaine, Coiffures, Collier de pectoral, Colonne, Couronne d'Amon, Couronne de la Basse Égypte, Couronne de la Haute Égypte, Crocodile; *Ded*, Disque, Disque avec plumes, Disque avec yeux, Doigts; Equerre; Faucon; Grenouille, Groupe de signes hiéroglyphiques; Hérisson, Hippopotame; Lièvre, Lion assis et couché, double

1) G. A. Reisner, *Amulets* (Catalogue général du Musée du Caire), Caire, 1907, 198 pp. et XXV planches.

2) W. M. Flinders Petrie, *Deshasheh*. J. Garstang, *Mahasna and Beit Khallaf*.

Lion, Lion et Taureau; Main; Neith, Niveau, Nœud; Œil; Pectoral, Perle, Plaquettes, Plume d'Amon, doubles Plumes, Poisson; Sceau, Serpent, tête de Serpent, Singe, *Sma* ou *nefer*, Soleil dans l'horizon, Sphinx à tête de bélier; Table d'offrandes, Taureau, Truie, Ushebti; Vache couchée, Vase, Vautour et Uræus; Yeux.

Provenances; Abou-Roash, Abousir, Abydos; Coptos; Eléphantine; Gadrah, Gaou, Gizeh; Hiérakonpolis; Mitrahineh; Saqqarah, San, Siout; Thèbes: Assasif 12069, Drah aboul Negga 12083, Gournah 12249, 12401, Karnak 12223, Cachette des prêtres d'Amon 12127-12132, Tombe de Halaï 12196-12201, Tombe de Sennedjem 12203-12207.

Les planches ne donnent que des dessins au trait; quelques photographies des meilleures pièces n'auraient cependant pas été inutiles.

Je n'ai pas vu l'article de A. E. Whatham[1] sur le signe ☥ appelé croix de la vie.

Traitement des corps. — Momies. — Dow Covington[2] a découvert une curieuse nécropole dans le Wady el Kittar (à l'est d'Atfieh, en face de la pyramide de Meidoum). Les tombes bâties en pierres brutes, au-dessus du sol contiennent des corps mutilés, la tête et les pieds manquent: une seule tête a été découverte. Rien ou presque rien ne permet de dater ces sépultures. L'auteur signale cependant la découverte d'une petite figurine de Nephthys en terre émaillée verte et d'un fragment de vase cylindrique à côtes; on serait donc en présence de tombes qui ne seraien- pas antérieures à l'époque romaine.

G. Maspero[3] s'occupe de la trépanation rituelle des momies royales (Bulletin 1906 et 1907, Momies).

1) A. E. Whatham, *The Origin and Significance of the Egyptian Ankh*, dans l'*American Journal of Religion, Psychology and Education*, 1909, III, 3.

2) Dow Covington, *Report on a summary Exploration of Wady el Kittar*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 97-101.

3) G. Maspero, *Trépanation rituelle des momies d'Egypte* dans le *Journal*

Rosenberg[1] expose d'après Ellioth Smith l'histoire de la momification.

W. Spiegelberg[2] publie une stèle funéraire ptolémaïque bilingue du prêtre memphite 'Anch-Marres dont le nom est composé de celui du roi divinisé Amenemhat III de laXII[e] dynastie (Bulletin 1906 et 1907. Divinités gréco-égyptiennes[3].) On y lit entre autres choses : « On lui fit tous les rites divins pour les 75 jours et une bonne sépulture pour les 70 jours ». Il est à remarquer que le texte hiéroglyphique seul donne les 70 jours et le texte démotique seul les 75. Cela se rapporterait-il à deux rituels différents? Spiegelberg[4] publie également une stèle démotique de Vienne, provenant du Sérapeum de Memphis et qui indique un intervalle de 70 jours entre le jour où le grand prêtre memphite Téos, fils de Anem-ho « quitta sa maison », et le jour des funérailles[4].

A. Wiedemann[5] montre la persistance à l'époque historique de la coutume de décapiter les morts. Il attire l'attention sur quelques représentations religieuses où le sculpteur n'a plus compris exactement qu'il s'agissait de corps décapités (*Philæ*, édition Bénédite, I pl. 40 par exemple).

des Débats, 30 décembre 1908 ; voir *Revue de l'Histoire des religions*, LVIII, 1908, pp. 441-442.

1) Rosenberg, *Die Geschichte der Mummifizierung bei den alten Aegyptern*, dans *Globus*, CXIV, 1908, p. 273.

2) W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*, § XLI. *Eine hieroglyphisch-demotische Stele der Bibliothèque nationale*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 144-147 avec 2 planches.

3) Voir encore W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*, § XLVII. *Ein Sargbrett mit zweisprachiger Inschrift*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 156-158, où l'auteur montre que le nom théophore Πετεμαρρεσνοῦφις est composé du nom du dieu-roi Marres avec l'épithète de Σνοῦφις.

4) W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*, § XLI. *Die demotischen Inschriften der Serapeumsteien zu Wien*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 147-151 (p. 149).

5) A. Wiedemann, *Die Leichenköpfung im alten Aegypten*, dans l'*Orienta-*

Divinités gréco-égyptiennes. Religion à l'époque grecque et romaine. — J. Evans[1] s'occupe des coupes égyptiennes en stéatite du temps de Julien l'Apostat. Elles se rattacheraient à la renaissance du culte de Sérapis et des autres divinités égyptiennes.

G. Lefebvre[2] publie un texte trouvé à Batn-Hérit, l'ancienne Théadelphie du nome arsinoïte. C'est un décret de Bérénice IV qui, en l'an II de son règne (57-56), confère l'ἀσυλία au temple de Théadelphie, privilège sollicité par les prêtres de Phnéphéros, le dieu grand, crocodile. « Ce mot de Πνεφερῶς n'est en réalité qu'une épithète signifiant le dieu au beau visage ; on le trouve associé au nom divin de Πετεσούχος, à Karanis ». Le texte déclare formellement que les prêtres « ne peuvent pas sortir du temple », et l'auteur prend texte de cette clause pour présenter d'intéressantes remarques sur les reclus ou κάτοχοι. Le décret délimite l'aire d'asile « ledit temple et les terrains limitrophes de l'ouest à l'est et du sud au nord, à partir du Bubastieion qui y confine au sud, jusqu'aux sépultures des animaux sacrés divinisés (τάφων τῶν ἀποθεουμένων ἱερῶν ζῴων) qui y touchent au sud ».

G. Lefebvre[3] publie une stèle où l'on voit Ptolémée XVI adorant son père divinisé César, en présence du dieu crocodile Souchos de Crocodilopolis. Souchos est appelé πατροπάτωρ. « Le dédicant veut-il dire que Souchos, le dieu de Crocodilopolis, est un des ancêtres divins de Cléopâtre et de son fils?

listische Literaturzeitung, XI, 1908, col. 112-116. Complément des remarques de Wiedemann dans de Morgan, *Recherches sur les Origines de l'Egypte*, II, pp. 203 et suiv.

1) J. Evans, dans la *Society of Antiquaries*, février 1908 (d'après l'*Orientalistische Literaturzeitung*, XI, 1908, coll. 201).

2) G. Lefebvre, *Un* ἱερὸν ἄσυλον *au Fayum*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1908, pp. 772-782.

3) G. Lefebvre, *Egypte gréco-romaine, I. Crocodilopolis, IV.* Σοῦχος ... [Πτολεμαίου] πατροπάτωρ, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 240-242.

C'est fort possible. A nous en tenir aux deux derniers Lagides, nous voyons, sur les monnaies, Cléopâtre VI représentée en Alphrodite avec Eros dans les bras. La *mamisi* d'Herment d'autre part... montrait Cléopâtre, la « divine mère de Râ » donnant le jour à Horus Césarion. Les Ptolémées sont dieux, fils de dieux, de tous les dieux. Le Crocodilopolitain (dédicateurde la stèle) crut évidemment bien faire en donnant une place d'élite à Souchos, le patron de sa ville, parmi les ascendents divins de ses souverains ».

G. Lefebvre[1], publie une inscription du IIIe siècle, dédicace d'un sanctuaire à la déesse Θοῆρις ou Θοῦρις, divinité indigène que les Grecs identifièrent à Athèna, adorée à Kerkeosiris du nome Arsinoïte et à Oxyrhynchos. C'est la première fois que nous rencontrons ce culte à Crocodilopolis.

W. M. Flinders Petrie[2] a développé dans un volume ses idées sur les livres hermétiques. Il en a été question déjà plus haut.

La publication des papyrus grecs d'Eléphantine par O. Rubensohn[3] a permis plusieurs remarques intéressantes sur l'organisation du culte à l'époque grecque. « Le morceau capital est une sorte de proclamation (papyrus XIV) où sont fixées officiellement les conditions dans lesquelles doit s'effectuer la location des biens du temple » (règne de Ptolémée III)[4].

1) G. Lefebvre, *Egypte gréco-romaine*, I. *Crocodilopolis*, I. *Un* θοηρεῖον *à Crocodilopolis*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 231-233.

2) W. M. Flinders Petrie, *Personal Religion in Egypt before Christianity*, Londres, 1909, in-12, IX, 174 pp.

3) O. Rubensohn, *Elephantine papyri, mit Beiträgen von W. Schubart und W. Spiegelberg*. (Aegyptische Urkunden aus den kgl. Museen in Berlin, Griechische Urkunden, Sonderheft). Berlin, Weidmann, 1907, IV, 92 pp. avec 3 planches.

4) MY dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVII, 1909, pp. 62-63.

« Il est désormais avéré que le culte d'Alexandre à Alexandrie a été institué, non par Philadelphe, mais le premier Lagide; à partir de 289/8 au plus tard, l'office de prêtre d'Alexandre a été délégué à un ἱερεὺς suppléant du roi, pris de préférence dans la famille royale ; cette délégation n'était pas annuelle à l'origine; le délégué pouvait avoir lui-même un suppléant, lequel devenait éponyme en succédant au délégué principal et comptait ses années de sacerdoce — comme le roi associé ses années de règne — à partir de l'année où il avait inauguré ses fonctions d'ἱερεὺς suppléant. Le sacerdoce d'Alexandre n'est sans doute devenu annuel que sous Philadelphe, lorsque le culte d'Alexandre se doubla d'un culte dynastique »[1].

Je n'ai pas vu l'étude Ch. Em. RUELLE[2] sur le « Livre sacré des décans astrologiques d'Hermès trismégiste ».

K. Sethe a cru reconnaître l'Ἑρμῆς ὁ θηβαῖος de Clément d'Alexandrie, homme divinisé, dans un dieu local de la nécropole thébaine que les textes ptolémaïques appellent soit Téos l'ibis, soit Thoth le *stm* (stm est le titre du grand prêtre de Memphis). W. SPIEGELBERG[3] démontre que cette hypothèse n'est pas fondée et que les documents démotiques en prouvent la fausseté : Thoth le *stm* est simplement « Thoth qui écoute » ou « l'auditeur », titre donné à plusieurs divinités. Il faut donc abandonner Thoth le stm, comme exemple de divinisation d'un homme et ne considérer plus que le cas de Téos l'ibis.

1) Bouché-Leclercq dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 27 mars 1908 dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXV, 1908, p. 300.

2) Ch. Em. Ruelle, dans la *Revue de philologie*, XXII, 1908, pp. 247-277; d'après les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1909, pp. 212-213.

3) W. Spiegelberg, Ἑρμῆς ὁ θηβαῖος, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 89-90 avec une figure.

Dans une revue des sources papyrologiques, faite par V. Wilcken[1], il convient de noter ici quelques indications : p. 552 : Note sur le culte d'Osiris-Antinoüs auquel on a donné l'épithète de θεὸς μέγιστος dont on cite des pastophores ; p. 536-537 : Note sur le culte de Ptolémée I Soter, dieu principal de Ptolémaïs ; p. 554 : Lettre d'un Égyptien qui, au cours de ses voyages, visite l'oracle d'Ammon dans le désert libyque ; partout il a gravé le nom de ses amis sur les murs des temples, peut-être dans le but de leur procurer le bénéfice qu'ils auraient pu retirer personnellement d'un pèlerinage à ces sanctuaires (IIe siècle apr. J. C.).

La Bible et l'Egypte. — A. Lods[2] publie une analyse précise et justement sceptique de la troisième édition du livre de Völter sur l'Égypte et la Bible.

W. Spiegelberg[3] apporte une correction au fameux passage de la stèle de Merneptah relatif à Israël. Il faut traduire : « Israël, ses habitants sont détruits, ses grains (céréales) n'existent plus ».

Gnosticisme. — J. Lieblein[4] cherche à démontrer que l'antimimon gnostique n'est autre que le *ka* ou double égyptien. Ernest Anderson[5] rappelle qu'Amélineau (Pistis

1) O. Wilcken, *Papyrus Urkunden*, dans l'*Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* IV, 2-3, 1908.

2) Compte rendu de Daniel Völter, *Aegypten und die Bibel*, 3e édition, Leyde, Brill, 1907, par A. Lods, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, LVI, 1907, pp. 376-382.

3) W. Spiegelberg, *Zu der Erwähnung Israels in dem Merneptah-Hymnus*, dans l'*Orientalistische Litteraturzeitung*, XI, 1908, col. 403-405. Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, LVIII, 1908, p. 311.

4) J. Lieblein, *Pistis Sophia, L'antimimon gnostique est-il le ka égyptien?* dans les *Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger for 1908*, no 2. Christiania, 1908, 10 pp. Voir G. Maspero, dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, LXVI, 1908, pp. 238-239.

5) Compte rendu par Ernst Anderson dans le *Sphinx*, XIII, 1909, pp. 17-19.

Sophia p. XXII) avait déjà proposé la même identification.

J. LIEBLEIN[1] fait remarquer qu'un passage de Pistis Sophia, résumé de la morale gnostique, est directement inspiré de la Confession négative du chapitre 125 du Livre des Morts.

THADÉE SMOLENSKI[2] publie une intaille gnostique du Fayum.

Religion égyptienne au dehors de l'Egypte.

Nubie et Soudan. — J. H. BREASTED[3] résume les résultats de son expidition au Soudan et dans la Haute Nubie. Parmi les nombreux résultats du voyage il faut citer surtout l'identification des ruines de Sesebi avec la ville de Gem-Aten, fondée par Aménophis IV (pp. 51-82), la découverte de bas-reliefs d'Aménophis IV sur le second pylone du temple de Soleb (pp. 87-89), le relevé complet des scènes de Soleb retraçant la célébration de la fête de Heb-sed par Aménophis III (p. 89-95). La publication des nombreuses photographies prises au cours des deux voyages de Breasted au delà de la première cataracte constituera un événement sensationnel dans l'histoire de l'égyptologie. Le généreux Mécène américain qui permit à l'Université de Chicago de relever définitivement les documents historiques de ces régions aura rendu à la science un service inestimable. Il a trouvé en

1) G. Lieblein, *Pistis Sophia. Les conceptions égyptiennes dans le gnosticisme*, dans les *Christiania Videnskab-Selskabs Forhandlinger for 1909*, n° 2. Christiania, 13 pp. Voir comptes rendus de Ernst Anderson, dans le *Sphinx*, XIII, 1909, pp. 19-20 et de G. Maspero, dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, LXVIII, 1909, pp. 192-193.

2) Thadée Smolenski, *Une Intaille gnostique provenant du Fayum*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 92-93.

3) J. H. Breasted, *The Monuments of Sudanese Nubia*, dans l'*American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXV, 1908, p. 1-110 avec 57 figures, dont la plupart sont des photographies : Voir *Discovery of the Temple of the heretic King*, dans l'*Independent*, 64, pp. 135-140 (ill.).

Breasted un des rares hommes qui fussent à même de réaliser ce vaste programme. Les deux rapports préliminaires montrent que le but a été largement atteint; souhaitons que la publication ne soit pas trop retardée.

Les remarques de Scott-Moncrieff sur le temple de Wadi Halfa (Bulletin 1906 et 1907) sont relevées par G. H. Breasted [1] qui soutient son point de vue dans la question de la succession des Thoutmès, se basant sur des documents photographiques.

H. Gauthier [2] reproduit et étudie cinq inscriptions grecques, pièces poétiques en l'honneur du dieu Mandoulis gravées sur le temple de Kalabcheh. Des quatre premières l'auteur donne une édition revisée, la cinquième était inédite.

G. Maspero [3] analysant les résultats des fouilles de Mac Iver et Woolley à Areika insiste sur les statues d'âmes découvertes dans les tombeaux « C'est un type nouveau, dit-il, et exclusivement éthiopien jusqu'à présent. L'artiste a pris l'emblème égyptien de l'âme, l'épervier à tête humaine, et il y a substitué un corps humain à celui de l'oiseau tout en conservant le plumage. Au début, le corps humain garde la hauteur de celui de l'épervier, et le personnage est une sorte de nain à grosse tête; bientôt pourtant, il s'accroît à ses proportions naturelles, et nous ne voyons plus qu'un homme ordinaire, aux épaules et à la nuque duquel le plumage et

1) J. H. Breasted, *The Royal Feud in the Wadi Halfa Temple*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXXI, 1909, pp. 269-279 avec 3 planches. *A Reply*, par P. Scoot Moncriel, *ibidem*, pp. 333-338.

2) H. Gauthier, *Inscriptions grecques de Kalabcheh (Nubie)*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, X, 1909, pp. 67-90.

3) G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de Littérature*, LXVIII, 1909, pp. 142-144, compte-rendu de D. Randell Mac Iver et C. Léonard Woolley, *Areika, with a Chapter on Meroitic Inscriptions by* F. Ll. Griffith (University of Pennsylvania. Publication of the Egyptian Department of the University Museum. Eckley B. Coxe junior Expedition to Nubia 1), Oxford, University Press, 1909, 4°, 56 pp. et 43 planches.

la queue s'adaptent comme un manteau traînant. Cette figure correspond-elle à une évolution du dogme qui se serait produite en Ethiopie, après la séparation d'avec l'Égypte? Il est probable... ».

G. Maspero[1] ajoute des détails nouveaux à sa note antérieure relative à la légende d'un temple dans le désert aux environs d'Amada ou d'Ibsamboul.

G. Maspero[2] décrit une chapelle d'Aménophis III, située au sud du temple de Ouadi es-Seboua. La triade qu'on y adorait est composée d'Amon-Ra, du vautour de Maout et d'une grosse tête de bélier surmontée de l'uræus et accompagnée d'un grand flabellum rond. Cette dernière forme divine est connue par de nombreux monuments[3].

Les restes d'une liste d'offrandes présentent des détails intéressants : on y voit mentionnés le briquet (?), le pot à feu, l'autel à feu, l'attise-feu et les bois parfumés servant de combustible. C'est là une indication très précieuse pour la question des holocaustes[4].

1) G. Maspero, *Suite de la Note sur un temple mystérieux qui existerait dans le désert à l'ouest du Savi*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, XI, 1908, pp. 1-4. Suite de II, 1901, pp. 146-153.

2) G. Maspero, *Notes de Voyage*, I, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 184-187.

3) Voir par exemple, G. Legrain, *Statues et Statuettes de rois et de particuliers* (Catalogue général du Musée du Caire), II, planches V, XIX, XXV, XXXVI, XXXVIII, XLI et XLIII.

4) Sur la foi d'un déterminatif, la tête de bœuf, Maspero traduit : *afou ne haouiti* « les chairs de la face, le museau de bœuf », et il ajoute : « Evidemment Hérodote (II, XXXIX) était mal informé lorsqu'il affirmait que nul Égyptien ne voudrait manger de la tête d'aucun animal : cela n'était vrai que de quelques-uns, et peut-être même cette répugnance n'était-elle pas de date ancienne à l'époque où Hérodote l'observa ». La remarque est juste, mais on verra en se reportant par exemple à la planche LVI de ma *Rue de tombeaux à Saqqarah* que les ne peuvent être des morceaux découpés sur la tête d'un bœuf.

Les débris réemployés dans la chaussée du temple de Dakkeh permettent à G. Maspero[1] de démontrer que le temple d'Ergamène a remplacé un sanctuaire de Thoutmès III. « Autant que j'ai pu en juger par la nature des pièces dégagées, dit-il, le temple devait être d'un type analogue à celui de Medinet Habou, qui fut construit et décoré partie par Hatchepsouitou, partie par Thoutmosis III ».

Le grand ouvrage de G. Maspero[2] sur les Temples de la Nubie sera l'objet d'une notice dans le prochain bulletin.

Jean Maspero[3] publie les inscriptions grecques du temple de Kalabcheh. Elles datent du v-vi[e] siècles après J.-Ch. et sont au nom de deux rois nubiens Tamalas et Isemne, « tous deux païens encore, comme nous l'indique la présence du grand prêtre Sentaésis et du prophète Pateboras. Les divinités invoquées par eux se nomment, à ce qu'il semble, Marouk (ou Mararouk ?) et Ploulan et ne doivent pas être sans rapport avec Mandoulis (variante *Malouli* et quelquefois *Marouli*) la principale divinité adorée à Talmis ou Qalabcheh ».

Jean Maspero[4] publie des inscriptions du ii[e] siècle sur un groupe de rochers, endroit sacré où « les soldats de la garnison de Dakkeh se rendaient pour offrir leur hommage au seigneur Paythnouphis ». Un dessin « nous montre une scène d'adoration bizarre, qui mérite d'être signalée ; un personnage, debout, offre un objet dont la forme rappelle une hache, à un dieu assis sur un trône élevé. Ce dieu, dont la tête animale est difficile à identifier, est-ce le seigneur

1) G. Maspero, *Notes de voyage*, VI, dans les *Annales du Service des Antiquités* X, 1909, pp. 8-9.

2) G. Maspero, *Les Temples immergés de la Nubie*, 1[re] et 2[e] livraisons, Le Caire, 1909.

3) Jean Maspero, *Notes épigraphiques*, § 1. *Quatre inscriptions grecques du temple de Qalabcheh* (Talmis), dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VI, 1908, pp. 43 et s.

4) Jean Maspero, *Inscriptions romaines à Abou Dourouah*, dans les *Annales du Service des antiquités*, IX, 1908, pp. 267-270.

Paythnouphis? Je n'ose prendre sur moi de le décider, mais la chose me paraît assez probable ».

A. J. Reinach[1] donne une utile analyse de la vaste compilation de E. A. Wallis Budge sur le Soudan.

A. H. Sayce[2] publie des notes sur les ruines de Méroé, l'emplacement du grand temple d'Amon de Méroé, le temple de Basa à 16 milles à l'est de Kabushiya (Soudan).

P. D. Scott Moncrieff[3] consacre une note substantielle aux temples de Masawwarat es-Sufra et de Naga, les monuments les plus méridionaux de la curieuse civilation éthiopienne du Soudan.

Autres pays. — G. Bénédite[4] publie un fragment de statuette, trouvé à Cherchell, d'un grand prêtre memphite, de l'époque ptolémaïque, appelé Petoubastit fils de Pekroudptah et de Ti-Imhotep. (Plusieurs titres sacerdotaux rares.)

Fr. W. von Bissing[5] fait une série de remarques sur les fresques du Musée de Naples, relatives au culte d'Isis. Il est à

1) A. J.-Reinach, dans la *Revue des études ethnographiques et sociologiques*, nov.-déc. 1909, pp. 384-390, compte rendu de E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Sudan, its History and Monuments*, Londres, Kégan Paul, 1907, 2 vol. gr. in 8°, xxviii, 652 pp. et 618 pp. avec 70 planches et 400 figures.

2) A. H. Sayce, *A Greek Inscription of a king (?) of Axum found at Méroé-Meroitic Inscriptions*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXXI, 1909, pp. 189-203 avec 4 planches; *The Name of the ethiopian King found at Basa*, *ibidem*, p. 268.

3) P. D. Scott-Moncrieff, *The ruined sites of Masawwarat es-Sufra and Naga*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXX, 1908, pp. 192-203 avec 6 planches.

4) G. Bénédite, *Note sur une statuette égyptienne trouvée à Cherchell*, dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1908, pp. ccliv-cclvi et pl. XLVII; voir *Journal des Savants*, 1909, pp. 138-139.

5) Fr. W. von Bissing, *Notes on some paintings from Pompei referring to the Cult of Isis*, dans les *Transactions of the third international Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908, I, pp. 225-228 avec une planche.

peu près certain que celles-ci représentent le temple d'Isis à Alexandrie. Une fresque sur laquelle on a voulu reconnaître la danse du dieu Nil a pour but de figurer en réalité la danse du dieu Bes.

A mentionner ici un article de G. Farina[1] sur l'obélisque de Domitien du cirque agonal.

Le R. P. Delattre[2] donne le dessin d'une lampe romaine, découverte à Carthage, décorée d'une curieuse représentation d'Isis et d'Hermanubis.

H. Dressel[3] identifie le temple figuré sur une monnaie de Vespasien avec le temple d'Isis élevé sur le champ de Mars à Rome. « Si la partie extérieure du temple, le péribole, offre une architecture composite, le petit sanctuaire intérieur est de forme purement égyptienne; seule l'idole d'Isis affectait le style grec ».

P. Gauckler[4] publie la statue d'un roi égyptien découverte dans les fouilles du « Lucus Furrinæ » à Rome.

St. Gsell[5] résume comme suit une étude sur les cultes égyptiens dans le nord-ouest de l'Afrique sous l'empire

1) G. Farina, *L'Obelisco di Domiziano nel Circo Agonale*, dans le *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, XXXVI, 1908, pp. 254-274.

2) R. P. Delattre, *Fouilles dans le flanc sud de la colline de Bordj-Djedid, à Carthage* (1908) dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1908, p. 601 et figure 5.

3) H. Dressel, *Iseum Campense*, dans les *Sitzungsberichte der Academie zu Berlin*, 1909, pp. 640-648; compte-rendu dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1909, p. 378.

4) P. Gauckler, dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1909, planche III, p. 619. Voir G. Nicole et G. Darier, *Le Sanctuaire des dieux orientaux au Janicule*, Rome, Cuggiani, 1909, pl. VI et pp. 45-48.

5) St. Gsell, *Les Cultes égyptiens dans le nord-ouest de l'Afrique sous l'empire romain*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LIX, 1909, pp. 149-159; voir aussi p. 233.

romain : « Les noms donnés à Sérapis, ses images et celles des autres dieux égyptiens montrent que leur adoration ne prit aucune forme spéciale en Afrique. Ces divinités n'y ont pas été très populaires. Nous les rencontrons surtout dans des ports, dans des capitales, Carthage, Rusicade, Cirta, Cæsaræa, dans le centre militaire de Lambèse, c'est-à-dire dans des lieux où les étrangers devaient être nombreux. C'étaient eux sans doute qui formaient la majorité des fidèles ». Amon et Baal Hammon seraient originairement identiques.

A. J. Reinach[1] analyse l'article de Clifford H. Moore sur la distribution des cultes orientaux dans les Gaules et la Germanie. Il établit la répartition géographique des inscriptions des dieux, entre autres Isis et Sérapis. Le même auteur donne un bon résumé des résultats de la thèse de A. Rush sur Sérapis et Isis dans les cultes grecs[2].

L'Egypte et les Religions sémitiques. — C. J. Ball[3] montre que l'inscription phénicienne tracée sur un sphinx découvert par Petrie au Sinaï (*Researches in Sinaï*, fig. 139) doit être lue 'Athtâr 'Antarta. Une dédicace égyptienne de ce même monument mentionnant le nom d'Hathor nous avons ici la preuve de l'identification de la déesse égyptienne avec la déesse du nord de l'Arabie, correspondante à Ishtar.

Alfred Boissier[4] prouve que « Nin Ḫarsag est : 1° la

1) A. J. Reinach, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LIX, 1909, pp. 93-96 : compte rendu de Clifford H. Moore, *The distribution of Oriental Cults in the Gauls and the Germanies*, dans les *Transactions of the American Philological Association*, XXXVIII, 1908 (42 pp.)

2) Dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LX, 1909, pp. 94-95 (p. 95, note 3 un copieux supplément) ; compte rendu de Adolf Rush, *De Serapide et Iside in Græcia cultis*, Berlin, 1906.

3) C. J. Ball, *A Phenician Inscription of B. C. 1500*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXX, 1908, pp. 243-244.

4) Alfred Boissier, *Nin Ḫarsag et Hathor*, dans l'*Orientalistische Literatur*

déesse de la montagne, 2° la déesse nourricière des rois, une vache sainte ». Ce sont là deux des caractères fondamentaux de la déesse Hathor. « Les monuments figurés confirment ces rapprochements. Sur les *koudourrous*, Nin-Ḫarsag est caractérisée par l'emblème de la chevelure de Hathor. De même qu'Horus avait à son service des forgerons à Edfou, de même à Lagaš il y avait un dieu Nintukalamma, qui présidait la corporation des ouvriers en métaux ».

W. Max Muller[1] publie des bandelettes de momie, d'époque ptolémaïque, au nom d'une femme appelée Ty-ršp « celle du dieu Rescheph », ce qui témoigne de la popularité de ce dieu encore à une époque aussi tardive.

W. Spiegelberg[2] rassemble plusieurs représentations du dieu Rescheph : 1° Un fragment de stèle de XVIII[e] dynastie, à Gourneh ; 2° Une petite stèle à Strassburg, provenant de Senbellawin (Delta), de l'époque des Ramessides avec la triade Rescheph, Horus et Ptah ; 3° Un scarabée à Strassburg, de la XIX-XX[e] dynastie ; 4° Une stèle au Caire, de l'époque ramesside, provenant d'Abydos ; Spiegelberg rassemble en même temps les indications bibliographiques sur Rescheph.

Varia. — G. Daressy[3] publie in-extenso son étude sur la stèle de la fille de Chéops (Bulletin 1906 et 1907. Harmachis). On se rappellera que cette stèle, découverte par Mariette nous donne, entre autres, une liste de figures divines

Zeitung, XI, 1908, col. 234-236 ; *Ninharsag-Ištar et Hathor*, *ibidem*, col. 551-552.

1) W. Max Müller, *Semitisch-ägyptisches*, dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, XI, 1908, col. 401.

2) W. Spiegelberg, *Neue Rescheph-Darstellungen*, dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, XI, 1908, col. 529-531 avec 1 planche.

3) G. Daressy, *La Stèle de la fille de Chéops*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 1-10.

conservées dans un temple, avec indication de la matière et des dimensions.

G. Daressy[1] a photographié dans le commerce une stèle d'un Antef, prince dans le temple de Mentou et qui nous présente le titulaire plutôt « comme un fonctionnaire pacifique, occupé du soin d'assurer les revenus des temples et de reconstruire les édifices en ruine que sous les traits d'un prétendant cherchant à monter sur le trône ».

Dans un travail intéressant de Alan H. Gardiner[2] sur les inscriptions du tombeau d'un prince d'Elephantine, on peut relever quelques notes particulièrement instructives : p. 126 *c* sur le titre « Chef Nekhebite dans le Pr-nsr, l'ancien sanctuaire de la basse Egypte ; p. 127 *i* sur le sens du nom du temple de Louxor : harem[3] ; p. 137 un dieu [hiéroglyphes] Ten est prouvé par le nom [hiéroglyphes] fille de Ten ; p. 140 parmi les titres religieux d'un prince d'Eléphantine Gardiner relève avec étonnement celui de [hiéroglyphes] qui est connu pour n'être appliqué qu'au grand prêtre de Memphis.

Alan H. Gardiner[4] maintient dans le « Conte du naufragé » l'ancienne lecture : c'est bien d'une « île de double », île enchantée qu'il est question à la ligne 114 du texte, et nullement d'une « île pourvue de nourriture » comme l'a proposé Erman (Bulletin 1906 et 1907, Varia).

1) G. Daressy, *Stèle d'un prince Antef*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 150-151.

2) Alan H. Gardiner, *Inscriptions of the tomb of Si-Renpowet I*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 123-140 avec 3 planches.

3) Voir *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, p. 31, note 2.

4) Alan H. Gardiner, *Notes on the Tale of the Shipwrecked Sailor*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, p. 65.

S. Isleib[1] cherche à établir un rapport direct entre les tableaux du temple de Louxor représentant la naissance d'Aménophis III et de son double, les récits évangéliques de la naissance du Christ, la naissance d'Héracles et de son jumeau Iphicles, la naissance de Romulus et Remus et la trinité chrétienne. La démonstration n'emporte pas la conviction.

Beresford Potter[2] « recherche les traces de spiritualité dans les idées égyptiennes d'il y a 4500 ans et avant — et certes il y en a — pour les rapprocher des idées chrétiennes ».

Recueils de documents. — A signaler ici le très utile index publié par miss M. Murray[3] des noms et titres de l'Ancien Empire. On remarquera pl. 68-71 une liste des divinités invoquées sur les stèles; pl. 72-73 liste des fêtes des morts. On peut regretter que les titres n'aient pas été disposées idéologiquement. La planche 68 « Grades » permet partiellement de corriger cette lacune. Cependant, avec le classement adopté par l'auteur on aurait peine à réunir les titres relatifs au sacerdoce d'une divinité déterminée. Il faut noter l'identité des grades des prêtres des dieux et des prêtres du double, ce qui prouve que les deux sacerdoces se copient exactement.

Plusieurs livraisons de l'excellent recueil de Kurt Sethe[4],

1) S. Isleib, *Sind die Geburtsgeschichte Christi und die christliche Dreieinigkeitslehre von Aegypten beeinflusst*, dans *Klio*, IX, 190, pp. 383.

2) Deiber, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, III, 1909, pp. 562-571, compte-rendu de Beresford Porter, *Some christian conceptions of immortality and resurrection in the ancient Egyptian Religion*, dans *The Interpreter*, janvier 1909, pp. 197-202.

3) Margaret A. Murray, *Index of Names and Titles of the Old Kingdom*, (British School of Archæology in Egypt. Studies, vol. I). Londres, Quaritch, 4°, 3 pp. et 73 planches autographiées.

4) Kurt Sethe, *Urkunden der 18 dynastie* (Urkunden der ägyptischen Alter-

ont encore paru. L'exécution en est parfaite et les textes renferment de nombreux renseignements précieux, ici surtout pour l'histoire des idées funéraires.

W. Spiegelberg et Percy E. Newberry[1] ont publié les résultats principaux de leurs fouilles dans la nécropole thébaine, exécutées en 1898/9 pour le compte du marquis de Northampton. Voici une analyse sommaire de ce volume au point de vue spécial qui nous occupe : — Examen d'un temple de la reine Aahmès Nefert-ari, près du temple d'Aménophis Ier, trouvé précédemment par Spiegelberg[2] (p. 4 et pp. 6-9) — Stèle mutilée relative à une statue dédiée par un inconnu (pp. 7-8)[3] — Planche VI, 6, inscription d'un grand prêtre de Nefertari.

— Grande stèle de Thuti, déjà célèbre depuis sa publication dans le *Recueil de travaux*, XXII, pp. 115 et s. Voir Breasted, *Ancient Records*, II, § 369-378 : Récit des grands travaux dans les temples thébains sous le règne d'Hatshepsout (pp. 15-17, pl. I et XXXIV).

— Grande tombe d'ibis et de faucons (pp. 19-23) avec nombreuses inscriptions démotiques : Invocations aux ibis et faucons en faveur de tel ou tel visiteur, Inscription relative à la restauration de momies endommagées, etc.

— Étude importante sur les statuettes funéraires, ousheb-tis (pp. 26-34). Les auteurs s'attachent principalement à

tums IV), livraisons 12 à 16. Leipzig, Hinrichs, 1909, 4°, pp. 937-1226. Époque de Thoutmès III.

1) Marquis of Northampton, Wilhelm Spiegelberg et Percy E. Newberry, *Report on some Excavations in the Theban Necropolis during the Winter of 1898-9*, Londres, Constable, 1908, 4°, ix, 40, 12* pp. avec 37 fig. et XXXIV planches. Compte rendu par G. Maspero dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, LXVI, 1908, pp. 101-103; G. Foucart, dans le *Journal des Savants*, 1908, pp. 544-546.

2) W. Spiegelberg, *Zwei Beiträge zur Geschichte und Topographie der Thebanischen Necropolis im neuen Reich*, pp. 1 et s.

3) W. Spiegelberg, *Eine Inschrift aus dem Tempel des Ahmes Nefretere*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 87-88.

l'étude des rudes figurines en bois du commencement du Nouvel Empire. Le nom *oushebti* semble venir du mot « perséa » (pl. XXXII, n° 5 et p. 24 le mot *shawab* dans une recette médicale) et la figurine aurait dû être toujours en ce bois. Sa rareté faisait qu'on recourait à l'emploi d'autres essences et la statutte conservant le nom primitif, celui-ci perdit son sens strict originaire qui fut oublié.

Les textes, écrits à l'encre noire se rattachent à trois types différents :

1° La formule funéraire habituelle « le roi fait offrande... »

2° Un texte qui, sans présenter de rédaction fixe, est le prototype du chapitre VI du Livre des Morts : c'est une invocation adressée par le mort à la statuette afin de la faire travailler à sa place dans l'autre monde. Un exemplaire curieux commence par la formule : « O sycomore que j'ai planté ». La statuette serait-elle faite du bois d'un arbre planté par le défunt et peut-être en rapport avec son âme?

3° Formule difficile à comprendre, adressée à un serviteur qui répondra pour son maître.

A noter un curieux tombeau en miniature (fig. 26, p. 27) renfermant seulement une statuette et quatre vases d'offrandes.

— Liste de cônes funéraires (pp. 35-36).

— Découverte des restes d'un petit temple de Ramsès III (p. 38 et fig. 30, p. 39).

— Inscriptions mystérieuses du tombeau de Tehouti, magistralement expliquées par Kurt Sethe (pp. 3*-12* et pl. X-XII) qui y a reconnu Pepi 110 et s. Merenre 131 et s., un hymne à Ptah et un hymne à Amon.

Il y a énormément de choses à glaner dans le beau catalogue des papyrus démotiques du Musée du Caire, édité par W. Spiegelberg[1]. Voici quelques indications sommaires qui éviteront de longues recherches :

1) W. Spiegelberg, *Die demotischen Denkmäler*, II, *die demotischen Papyrus*.

Nº 30605, pp. 18-25. Règlement, de l'an 157/6 av. J.-C., d'une confrérie religieuse de Tebtunis dont le but est de célébrer certaines fêtes du dieu crocodile Suchos, d'ensevelir les crocodiles, de pourvoir aux funérailles des membres de la confrérie, de les assister dans certaines circonstances telles que procès, deuils de famille, etc. Ce sont de véritables sociétés de secours mutuels avec lien religieux.

Nº 30606, pp. 26-29. Règlement d'une confrérie religieuse de Tebtunis, de l'an 158/7 av. J.-C. Texte analogue au précédent. Voir nº 30619 a et b.

Nº 30611, pp. 37-38, 94/3 av. J.-C. Location d'un autel.

Nº 30617 a et b, pp. 56-61, 98/7 av. J.-C. Vente d'un jour et demi, mensuellement, des services et bénéfices dans la chapelle de la déesse Termuthis à Tebtunis (Voir nº 30620).

Nº 30618, pp. 61-66, 138/6 av. J.-C. Fragments d'un livre de comptes d'une confrérie religieuse.

Nº 30620, pp. 71-73, 100/99 av. J.-C. Vente de deux jours mensuels dans la chapelle de Termuthis à Tebtunis (Voir nº 30617 a et b).

Nº 30654, p. 94. Fragment d'un règlement de confrérie religieuse de Gebelên.

Nº 30801, pp. 172-175. Fragment d'un compte du temple de Gebelên. Époque ptolémaïque.

Nº 31045, p. 237. Imprécation, d'époque saïte ou perse, adressée à Sarapis contre un ennemi.

Nº 31080, pp. 257-260. Fragment d'un compte d'un temple, écrit au verso d'un rituel hiératique.

Nº 31167 verso. Imprécation contre un ennemi. Époque saïte.

Nº 31168, pp. 266-270. Fragments d'un manuel donnant la liste des noms des divinités et des titres de prêtres. Environ 3ᵉ siècle av. J. C. Les dieux sont principalement Neit — Min — Thot — Sechmet — Atum — Bubastis —

Text. (Catalogue général du Musé du Caire). Strassbourg, Schauberg, 1908, 4°, x, 380 pp.

Anubis — Chons — Nephthimis (Nefer-tum) — Schu — Onuris — Harsaphes — Mut — Amset — Hapi — Duamutf — Kbh-snouf — Hathor — Nephotes — Nepherses — Shai — Shepsi.

N° 31169, pp. 270-280. Reste d'un manuel du 3e siècle av. J. C. environ. Noms géographiques parmi lesquels on trouve citée l'Arabie comme équivalant à la terre des dieux de l'époque de Ramsès III ; Liste des dieux, assez riche, donnant surtout de nombreuses formes locales d'Osiris, Amon, Horus, Isis et Ptah (dieu rare : col. 5, ligne 25 'ḥw [hieroglyphs]) — Liste de nom théophores composés de ceux d'Amon, Atum, Isis et Aah.

N° 31170 à 31172, pp. 280-282, époque romaine ; 31175 et 31176 pp. 284-285, époque romaine. Textes religieux se rattachant aux petits livres qui à la basse époque remplacent en une certaine mesure le Livre des morts (2e livre des respirations, Livre de traverser l'éternité...). Voir surtout à ce sujet W. Spiegelberg, *Demotische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin*, pp. 26-28.

N° 31178, pp. 286-290, 180-179 av. J. C. Règlement d'une confrérie religieuse de Tebtunis.

N° 31179, pp. 290-295, 148/7 av. J. C. Règlement d'une confrérie religieuse de Tebtunis.

N° 31255, pp. 323-324, 145/4 av. J. C. Lettre d'un Égyptien qui se plaint d'un vol à la déesse Isis-Nepherses et Harpsenesis et leurs parèdres, demandant l'intervention divine pour obtenir son droit. N° 31019, pp. 227-8 ptolém. 50018, pp. 333-334 ptolém.; documents analogues.

Enfin pp. 363-365, Liste chronologique des prêtres du culte des Ptolémées ; pp. 376-377, Index très riche des noms de divinités ; pp. 377-378, Index des titres de prêtres.

Jean Capart.

LE RITE

DES TÊTES COUPÉES CHEZ LES CELTES[1]

Depuis quelques années, à la lumière de l'ethnographie comparée, on commence à mieux comprendre les coutumes des populations celtiques faussées par l'interprétation qu'elles avaient reçue des savants qui les comparaient aux usages de la civilisation classique au lieu de les rapprocher de ceux des populations sauvages ou à demi-civilisées : il en est ainsi notamment de l'interprétation de certaines sculptures et de certaines monnaies qui a fait parler du rite celtique des têtes coupées. Mais on n'a pas encore groupé, dans une étude systématique, l'ensemble des textes et des monuments qui peuvent nous éclairer sur cette coutume. Dans mes recherches sur le caractère religieux, dont les guerres, avec les armées qu'on y emploie et les conventions qui les règlent, étaient revêtues à l'origine, et dont les traces nous ont été transmises en si grand nombre de l'antiquité classique, il m'a semblé que la meilleure façon de retrouver la valeur originelle de ce rite des têtes coupées serait de grouper tous les documents qui le concernent autour des textes précis et des monuments bien connus qui en montrent la persistance en Gaule à la veille de la conquête romaine. On espère qu'ainsi cette étude ne se bornera

1) On trouvera ici le résumé, — tel qu'il devait être lu au *Congrès d'Histoire de Religions*, de Leyde, — d'un ensemble de recherches sur la tête coupée en Gaule et chez les peuples voisins qui seront publiées dans les travaux suivants : *Les têtes coupées et les trophées en Gaule*, dans la *Revue Celtique*, 1912-13 ; *Le Pilier d'Antremont*, dans la *Revue archéologique*, 1912, II ; *Les têtes coupées d'Alésia*, dans *Pro Alesia*, 1913 ; *Les Origines du Klapperstein et le Gorgoneion*, dans le *Bulletin du Musée de Mulhouse*, 1913.

pas à fournir une interprétation exacte de ces textes et de ces monuments plus souvent allégués que bien compris ; quelque lumière en pourra rejaillir sur un ensemble de rites et de coutumes militaires dont l'importance pour l'histoire de nos origines n'a pas besoin d'être signalée.

I

Commençons par passer en revue les textes. Les deux passages capitaux sont ceux de Diodore (V, 29, 45) et de Strabon (IV, 4, 5) qui résument Posidonios : c'est donc à l'état de la Gaule du Sud vers 80 avant J.-C. qu'ils se rapportent. Il en résulte : 1° que les Gaulois coupaient la tête aux ennemis qu'ils avaient tués ; 2° que le vainqueur emportait la tête du vaincu suspendue au poitrail de son cheval au milieu des danses et des chants de la victoire ; ou, s'il était fantassin, à la pointe de sa lance ; 3° que les chevaliers clouaient la tête à la porte de leur demeure, ou, si c'était celle d'un adversaire illustre, la conservaient dans de l'huile de cèdre ; 4° qu'ils abandonnaient à leurs écuyers les dépouilles du vaincu, armes et vêtements.

Autour de ces textes on en peut grouper d'autres qui montrent l'extension de cette coutume, 1° dans le temps, 2° dans l'espace :

1° Extension dans le temps. La coutume est constatée déjà : pour les Sénons du Picentin en 295 (Liv. X, 26, 11), pour les Galates de Bolgios en 280 en Grèce (Just. XXIV, 5), pour les Gaesates en 225 (Pol. II, 28) et pour les Boïens en 216 en Italie (Liv. XXXIII, 22). On la retrouve en Germanie, du temps d'Arminius à celui de Brunehaut. Les monuments qui seront cités plus bas, — du menhir d'Hyères qui peut remonter au ve s. à l'arc d'Orange qui se rapporte au siège de Marseille par César, — confirment l'antiquité et la persistance de l'usage, et l'on peut admettre que les Galates d'Asie ne l'avaient pas oublié, puisque les deux fameux sarcophages du Musée du Capitole (Helbig, *Führer*, éd. 1912, n° 772 et 865) qui dérivent des

combats des Grecs contre les Galates et contre les Amazones qu'Attalos I avait consacrés sur l'Acropole montrent aux angles une Victoire portant un trophée d'armes celtiques qu'un scalp couronne, et que le même trophée se retrouve dans des sarcophages postérieurs, inspirés de ceux du Capitole.

2° Extension dans l'espace. Outre la diffusion résultant des textes précédemment cités, on retrouve les têtes coupées, d'une part, chez les Daces (colonne Trajane et coupe de Nagy Szent Miklos) et les Thraces leurs voisins (Liv. XLII, 60), et, surtout, chez les Scythes dont les coutumes à cet égard sont décrites par Hérodote avec une remarquable précision ; d'autre part chez les Ibères (peut-être faut-il entendre les Celtibères) dès 409 (Diod. XIII, 57). Il faut ajouter, pour les Scordisques, l'usage de se servir comme coupe des crânes des ennemis tués (Florus, III, 4, 2 ; Ammien, XXVII, 4, 4 ; Orose, V, 25, 18), usage aussi constaté pour les Boïens (Liv. XXIII, 24 et Silius XIII, 481), qui les remplissent ou les enchâssent d'or comme les Scythes (Hérodote, IV, 26; Méla, II, 1, 9 ; Solin, 15 et 23), les Huns et les Bulgares ; pour les Germains, l'usage de clouer aux arbres les têtes des vaincus (à Teutobourg, Tac. *Ann.*, I, 61 ; Florus IV, 12) ; pour les Alamans, les Vandales et les Goths la décollation et la décalvation rituelle (Jorn. *Get.* V; Grégoire, *Ep.* IX, 11).

L'existence et la diffusion du rite ainsi bien établies on peut en signaler quelques survivances dans la littérature celtique. La tête coupée joue un grand rôle dans l'épopée des deux héros nationaux des Celtes d'outre Manche, le Gallois Brânn et l'Irlandais Cuchulâinn. Pour Brânn c'est l'histoire de sa tête qui, après sa mort, continue à converser et à festoyer avec les siens comme si elle n'était pas détachée du corps et qui joue un rôle de fétiche (cf. l'Urdawl Penn dans les *Mabinogion* et l'Uthr Penn dans le livre de Taliéssin). Quant à Cuchulâinn il emporte en trophée les têtes des ennemis qu'il a tués (cf. dans le Tain bo Cualnge, trad. d'Arbois, *Revue Celtique*, 1907, p. 170 ; 1908, p. 156). Jusque dans l'épopée anglo-saxonne l'importance de la tête coupée

reparaît avec l'épisode de la tête de Grendel dans le poème de Beowulf. Il faut rapprocher de ces légendes le souvenir de la grande idole irlandaise que saint Patrick, d'un coup de sa crosse, aurait enfoncée en terre jusqu'au cou ; son nom de Penn Crûach, — la tête sanglante — est suffisamment significatif ; il lui vient de ce qu'on lui sacrifiait des victimes humaines comme aux Fomôré ou Goborchind, démons à tête de chèvre. Cette idole évoque ainsi les images du dieu gaulois accroupi à tête couronnée d'une ramure de cervidé, Kernunnos, qui est parfois représenté réduit à la tête, qu'elle soit unique ou triple. Et l'on doit se demander si la vogue en France du grand saint céphalophore, saint Denys, n'est pas due à une lointaine survivance du tricéphale gaulois : sa tête passe au moyen âge pour un talisman aux portes de Paris comme celle de Brânn à Londres.

II

Nous sommes amenés ainsi des textes aux monuments. Les plus anciens sont les monnaies de la Gaule de l'Ouest qui peuvent remonter au IVᵉ s. Les unes représentent une tête coupée isolée au-dessus ou au-dessous d'un cheval bondissant (Véliocasses, Lémoviques); les autres une sorte de couronne de petites têtes rattachées par une chaîne à une grande tête échevelée qui occupe le milieu et semble une personnification du génie de la guerre (Namnètes, Pictons). Ce sont sans doute les modèles peints ou sculptés dont s'inspirent ces monnaies qui ont été interprétés plus tard à la façon de l'Ogmios que décrit Lucien : il a vu un Hercule gaulois enchaînant les hommes par son éloquence là où il y avait en réalité le dieu implacable des batailles à qui on vouait les têtes coupées de l'ennemi.

Ces monnaies ont pu réagir à leur tour sur les œuvres en bronze. Sur un fragment de situle trouvée dans l'Indre qui peut être contemporain du dernier siècle d'indépendance de

la Gaule Cisalpine (IIIe s.), on voit deux têtes coupées incisées autour d'un coursier bondissant (Breuil, *Rev. arch.*, 1902, I) : une pièce semblable a pu inspirer l'artiste grec qui cisela pour un prince scythe du temps de Mithridate la plaque d'or où une tête coupée roule sous une panthère que monte Bacchus, bien qu'il songeait peut-être à la tête d'Orphée déchiré par les Ménades (Bapst, *Gaz. arch.*, 1887). En Gaule même, à l'époque antérieure à la conquête romaine, les monuments qui intéressent les têtes coupées paraissent groupés au Sud : c'est, d'abord, sur un fragment de table de dolmen à Nantes, un personnage grossièrement sculpté qui paraît tenir trois têtes coupées (Espérandieu, *Recueil*, IV, 3009), puis l'espèce de menhir d'Hyères dont le cavalier tenant cinq têtes au bout de cordes peut remonter à l'époque des gravures du Lac des Merveilles (*Recueil*, I, 38), enfin, dans le Bigorre pyrénéen, qui n'est pas moins retardataire que les Alpes Ligures, une tête isolée sur l'angle d'un autel (*Rev. arch.* 1912, II, 229). Ces monuments amènent à celui d'Antremont (*Recueil*, I, 107), le plus important de tous. De ce pilier dont trois faces sont sculptées, les trois blocs restant portent des reliefs qui doivent se rapporter à un des chefs du pays. Ce doit être un des rois Salyens qui combattirent contre Marseille vers 125 puisque Antremont fut leur place principale que remplaça en 121 la colonie romaine d'Aix après que Rome, alliée de Marseille, les eut vaincus. Sur la face principale, au bas, on voit le cavalier dont il commémore les hauts faits s'avançant, une tête coupée attachée au poitrail de son cheval ; au milieu, le même cavalier répété deux fois chargeant ; au haut, un duel de deux fantassins ; sur les faces latérales des têtes coupées, trois sur la face gauche, six sur la face droite, s'égrenant comme un chapelet le long d'une draperie tordue qui représente peut-être le vêtement enlevé en trophée aux ennemis décapités par le vainqueur.

A Antremont encore, un bloc avec deux têtes de face aux yeux clos, identiques à une des paires qui se voient sur le pilier, doit provenir d'un monument analogue (*Recueil*, I,

108); un troisième a été signalé à Événos (Var). On arrive à l'époque romaine avec la portion de frise de Nages (Gard) où le motif du cavalier à la tête coupée est comme décomposé, deux têtes alternant avec deux chevaux courant (*Recueil*, I, 515) et, surtout avec l'arc d'Orange : avec les six têtes fraîchement coupées que ses trophées présentent et ses deux déjà décharnées ainsi que ses neuf scalps, il atteste que César n'avait point interdit le double usage de la décollation et de la décalvation à ses auxiliaires gaulois lors du siège de Marseille que cet arc commémore. Son interdiction, que Strabon mentionne, doit appartenir à l'ensemble des mesures prises par Tibère contre les druides et leurs rites sanglants après cette révolte de Sacrovir à la suite de laquelle l'arc d'Orange paraît avoir été inauguré par Tibère. Pour continuer à rendre aux dieux l'hommage traditionnel des têtes coupées sans désobéir aux Romains et tout en flattant leur vanité, les Gallo-Romains paraissent avoir volontairement transformé leurs têtes grimaçantes en masques de Satyres. La transition est bien marquée sur l'un des autels de Paris (*Recueil*, IV, 3138); comparez aussi, — aux angles du couvercle des deux sarcophages cités du Capitole, — les têtes de Gaulois de la Galatomachie avec les masques de Gorgones de l'Amazonomachie. De même, les Gallo-Romains semblent avoir identifié leur dieu de la guerre qui aimait à s'entourer de têtes humaines à l'Hercule gréco-romain : son aventure chez Busiris, confondue avec l'épisode de Géryon, pouvait fournir un prototype à ces images syncrétiques comme il paraît résulter du rapprochement des têtes négroïdes d'Alésia (*Recueil*, III, 2357) avec un fragment de *terra sigillata* de Soleure. Les têtes qui grimaçaient dans les affres de la mort purent continuer à entourer les temples sous les traits des masques de Gorgones ou de Satyres. Bien des têtes grotesques qu'affectionnent les imagiers de nos églises du Moyen-Age ont pu avoir leur origine dans ces compromis gallo-romains entre le masque comique ou grimaçant et les têtes de morts.

III

Ainsi, par les textes et les légendes, les monnaies et les sculptures, l'importance du rite est mise en lumière. Reste à le situer dans la série des rites du même ordre et à l'expliquer.

De l'ensemble des textes qui parlent du sort fait par les Gaulois aux prises de guerre, il résulte qu'ils vouaient souvent à leur dieu de la guerre, toute l'armée ennemie, choses et gens, et que, en ce cas, les prisonniers étaient mis à mort, de préférence par pendaison ou crucifiement aux arbres sacrés; les animaux immolés dans les flammes; les objets, ou brûlés dans un bûcher rituel, ou jetés dans une eau sainte, ou simplement entassés dans un enclos consacré, réservé à cet usage par chaque cité. Si la cité avait un temple au lieu d'un simple *téménos*, on pouvait y suspendre en trophées des armes prises ou y conserver en reliques des têtes ou des crânes coupés. Lorsque des guerriers emportaient une tête et des dépouilles, c'étaient celles de l'ennemi qu'ils avaient tué en combat singulier; sans doute aussi n'y avait-il pas eu *dévotion* de l'armée ennemie : on procédait alors à un partage du butin avec part réservée pour les dieux.

Si les chevaliers gaulois laissaient à leurs écuyers les armes et les dépouilles et se contentaient de la tête de l'ennemi vaincu, s'ils la portaient en triomphe au poitrail de leur cheval ou à la pointe de leur lance, s'ils la clouaient à la façade de leur demeure ou la conservaient dans des coffrets d'huile de cèdre, c'est qu'ils y attachaient une vertu singulière.

C'est la même qu'y attachent encore certains sauvages, les Indonésiens de Bornéo, des Moluques, de Formose, ceux de Torrès surtout dont Haddon a étudié les plus primitifs sous le nom expressif de *Head-Hunters*, ces Indiens Jibaros du Brésil pour qui rien n'est un fétiche plus précieux que la tête momifiée d'un ennemi, ces Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord à la coutume bien connue de qui nous devons le terme

même de *scalp*. Pour tous ces sauvages, la force de l'homme réside dans la tête entière, ou dans le crâne seul, ou exclusivement dans les cheveux. Cette force, — qu'on peut appeler *âme* pour la commodité et sans y attacher d'autre idée que celle de force vitale, — il ne suffit pas à l'animiste primitif d'avoir tué celui qu'elle animait pour en être également débarrassé : il faut l'empêcher de venir ranimer le mort ou harceler le meurtrier; bien plus, il faut la contraindre à se mettre au service du vainqueur. Par ces conceptions s'expliquent aisément tous les rites constatés : mutilation du mort qui devient ainsi méconnaissable ou inutilisable pour son âme — fixation de la tête par des liens ou des clous qui l'empêchent de bouger, ou sa décomposition, dans le même but, par décarnation, désossement, embaumement ou aurification — attachement de la tête, du crâne ou du scalp à la porte du vainqueur ou sur ses armes. Tête, crâne ou scalp n'y figurent pas seulement comme trophées de sa vaillance, mais ils sont devenus pour lui un fétiche dont il ne veut à aucun prix se séparer : tant qu'elle est ainsi dans sa dépendance matérielle, cette force, autrement ennemie, est contrainte à travailler pour lui. Et, si les Gaulois Scordisques et Boïens boivent dans le crâne d'un ennemi mort, ce n'est pas une dérision suprême : c'est que, comme ailleurs en lui mangeant le foie ou le cœur, ils croient s'assimiler sa vertu guerrière. Tuer un ennemi c'est, ainsi, du coup, doubler sa propre force. L'esprit du vaincu mort, si on sait le capter, doit être au service du vainqueur comme le vaincu laissé en vie devient son esclave.

Adolphe Reinach.

LA DÉMONSTRATION CONFUCÉENNE

NOTE SUR LA LOGIQUE CHINOISE PRÉBOUDDHIQUE

Le raisonnement que nous allons étudier n'est ni une tautologie, ni une succession de termes absolument étrangers l'un à l'autre. Ce n'est pas davantage une simple métaphore ; la transition s'effectue sous le couvert d'un certain schème sinon d'identité, du moins d'homogénéité moins élastique, moins capricieux que celui qui préside aux assimilations que se permet la poésie. Ce n'est pas, ou du moins ce n'est pas essentiellement d'un rapport entre idées qu'il s'agit ; l'extension ou la compréhension des concepts ne sont pas, ou du moins ne sont pas les seuls principes qui régissent cette argumentation ; elle consiste plutôt à noter des rapports entre des conditions objectives. Enfin, à la différence du syllogisme, et quoiqu'on prétende, ici encore, opérer une démonstration, l'attribut du dernier jugement devant convenir au sujet du premier, le nombre des termes en relation est indéterminé : il dépend non pas de certaines exigences de la pensée, mais de la nature des choses, dans laquelle toutefois on n'envisage que ce qui intéresse la preuve à fournir. Faute d'un mot spécial qui désignerait cette sorte de raisonnement, et par suite de l'existence dans la logique grecque d'un vocable technique s'accommodant de cette définition, nous adopterons le mot de « sorite » au sens que nous venons d'indiquer, acception plus vague que celle qu'il comporte, par exemple, dans la logique stoïcienne[1].

L'argument que nous appellerons donc *sorite confucéen* n'a

1) Lao Tse recourt trois fois à un raisonnement de ce genre. Ed. du « Tao Te King » par St. Julien, I, xxi, p. 55 ; II, xlviii, p. 177, lix, p. 217.

été employé en Chine d'une façon systématique, à notre connaissance du moins, que dans les textes de Confucius et de Mencius[1]; encore n'en font-ils usage que d'une manière spontanée, sans jamais chercher à en établir la théorie, à déterminer, par exemple à quel prix cet enchaînement de données d'expérience peut être concluant. Quoiqu'on puisse signaler chez Confucius plus d'un trait susceptible d'intéresser le logicien, il ne s'agit toujours que de cette logique latente qui est un tour de pensée coutumier aux démarches d'un certain esprit, mais jamais d'un effort pour constituer une logique abstraite. Voici la liste des textes où nous relevons ce genre de raisonnement: nous empruntons nos citations à l'édition Couvreur des *Sseu Chou* :

Le *Ta Hio* tout entier;

Dans le *Tchoung Young*, au § 20, deux sorites, §§ 23; 26: 29.

Liun Yu, VII, 13, § 3.

Mencius, IV, I, § 9, début, p. 471; § 12, p. 473; § 27.

Ces sorites sont sans doute en petit nombre, si l'on songe à l'ampleur des « Sseu Chou ». Mais leur fréquence importe peu: il est très remarquable qu'ils apparaissent chaque fois qu'une démonstration devient nécessaire, et que c'est alors le seul type de raisonnement qui intervienne. On n'en relève qu'un seul dans tout le *Liun Yu*, dont le style, tantôt anecdotique, tantôt aphoristique, n'est pas dialectique. En revanche le *Ta Hio*, dont l'importance doctrinale est si grande, se compose presque exclusivement de trois sorites. Les commentateurs s'évertuèrent à élucider leurs diverses étapes; mais ils n'eurent guère souci de la forme même du raisonnement. Tseng tseu (*ibidem*, Ta Hio, § 10) construit pour son propre compte un sorite, sans s'interroger sur la valeur probante de ce procédé.

On peut classer les textes indiqués sous deux rubriques : ici la marche est progressive, là elle est régressive. La plupart des sorites progressifs marquent la transition par

l'expression tse 則 alors. Cf. T. Y., § 20, 2e sorite, p. 47; § 23; § 26. L. Y., VII, 13, § 3. Le schéma du raisonnement est : « Telle manière d'être, alors telle autre manière d'être ». C'est la façon dont la langue chinoise exprime un jugement hypothétique, rendu en français par « si » ou « quand ». (Exemples de jugements hypothétiques : T. Y. § 21; série d'exemples, p. 47-48; Mencius, IV, 2, § 3; § 28, p. 499; V, I, 1, p. 510; dans le commentaire, *ibid.*, § 4, p. 517; V, I, 2, p. 511.) Tse peut être suppléé par ses synonymes tseu 此 (Tseng tseu, sur le « Ta Hio », § 10 du commentaire) ou sêu 斯 (Mencius, IV, I, § 9, p. 471). Dans le premier et le troisième sorites du « Ta Hio » il est fait usage de l'expression : eul heou 而后 « alors ». Dans le T. Y., § 20, p. 45, la connexion est affirmée très énergiquement par la formule : 不可以不. « A ne peut pas aller sans B », « A ne peut pas ne pas être suivi de B ». Dans tous ces exemples, la condition première fait pour ainsi dire tache d'huile et se propage en des conditions nouvelles, issues les unes des autres. Cette idée de production est particulièrement nette dans Mencius IV, 1, § 27, où chaque terme est relié au suivant par l'expression : « le principal fruit (cheu 實 de A est B... ».

Du sorite régressif nous ne connaissons que trois exemples.

1° Le deuxième sorite du « Ta Hio », celui dont le troisième est la contre-partie exacte, dans le sens progressif, indique les transitions par le mot « auparavant » (sien 先). Traduisons littéralement le passage, pour donner un exemple concret. « Les anciens rois qui voulurent faire briller les brillantes vertus dans l'univers, auparavant gouvernaient leur (propre) pays. Voulant gouverner leur pays, auparavant ils faisaient régner l'ordre dans leur maison. Voulant faire régner l'ordre dans leur maison, auparavant ils se cultivaient

eux-mêmes. Voulant se cultiver eux-mêmes, auparavant corrigeaient leur cœur. Voulant corriger leur cœur, auparavant ils rendaient sincère leur pensée. Voulant rendre sincère leur pensée, auparavant ils tendaient à développer leur connaissance. Tendre à développer sa connaissance, c'est saisir la nature des choses. »

2° et 3° Les autres sorites régressifs (Mencius IV, 1, § 9, p. 471 et § 12, p. 473), s'appliquent à des cas dénués d'intérêt philosophique, mais où le raisonnement est mixte, tour à tour régressif et progressif. Chaque pas en avant est une anticipation qui se justifie après coup, grâce à la formule : « en vue de B, il y a un moyen, une voie à suivre (yeou tao 有道) ; A étant donné, alors (sêu) B est donné ».

Maintenant que nous connaissons la forme logique de ces raisonnements, essayons d'isoler le ressort qui fait fonctionner leur mécanisme. Chacune de ces argumentations, sans exception, exprime un enchaînement de moyens mis en œuvre par l'activité humaine en vue d'une certaine fin. Il ne s'agit jamais de phénomènes naturels qui se commanderaient les uns les autres. Cela tient assurément à l'orientation morale et politique de la pensée confucéenne, que préoccupe fort peu l'étude désintéressée des faits extérieurs; mais cela explique aussi, dans une certaine mesure, l'usage et la nature de cette sorte de raisonnement. On pourrait être tenté, dans le sorite que nous venons de citer tout au long, de penser que la discipline imposée par le monarque à son propre esprit est au fond identique à celle que finalement il impose au monde; la fonction cosmique de l'empereur, la nécessité de faire régner l'ordre en soi-même avant de l'établir au dehors, la politique patriarcale fondée sur l'assimilation de l'État et de la famille : voilà autant de lieux communs du confucéisme qui, dans ce sorite particulier, étendent une certaine apparence d'homogénéité sur les divers stades de l'argumentation. Mais dans la plupart des cas le nerf du raisonnement réside uniquement dans le rapport de condition à

conditionné, ou inversement; et toujours condition signifie moyen, conditionné signifie fin. Des relations de ce genre ne sont aucunement fondées sur l'identité, mais sur une sorte de courant d'action qui se propage entre des termes hétérogènes. Leur ordre ne saurait être brouillé sans que le raisonnement devînt impossible, et pourtant ce n'est pas une hiérarchie selon l'extension ou selon la compréhension. Cette inférence si simple de moyen à fin, ou inversement, employée si naïvement par le vieux moraliste chinois déconcerte l'esprit de l'Européen moderne qui voudrait la traduire en son propre langage logique, mais qui se trouve impuissant à le faire, faute de concepts appropriés.

On s'en convaincra, si l'on cherche à confronter les sorites progressif et régressif avec nos notions de synthèse et d'analyse. Le sorite confucéen ne se meut pas entre un plus abstrait et un plus concret, ni entre un plus général et un plus particulier. La nécessité qui intervient n'est pas analytique, car les termes sont sans commune mesure; elle n'est pas synthétique : ni *à posteriori*, car on sait d'avance où l'on s'achemine, ni *à priori*, car l'expérience seule atteste que A est bien en fait, la condition de B. On pourrait alléguer que les relations sont plutôt « indispensables » que nécessaires, et qu'il s'agit d'action, non d'intelligibilité. Pourtant le complexus des termes forme une ordonnance qui satisfait l'esprit, si bien qu'il est toujours loisible de parcourir la série dans les deux sens. L'auteur du « Ta Hio » le montre expressément : dans les deux textes indiqués de Mencius, régression et progression vont de pair, alternent, s'enchevêtrent[1].

1) Il peut même arriver qu'un sorite offre une signification aussi acceptable lorsque les termes étant envisagés dans un ordre unique, on suppose tour à tour que le deuxième est une conséquence du premier, etc., ou que le deuxième est un moyen du premier, etc. Tel est le cas de T. Y., § 20, p. 45 : « Un prince sage ne peut pas ne pas se perfectionner soi-même; soucieux de se perfectionner soi-même, il ne peut pas ne pas remplir ses devoirs envers ses parents; soucieux de remplir ses devoirs envers ses parents, il ne peut pas ne pas chercher à connaître les hommes (afin de savoir le degré d'affection ou de respect

Ne nous hâtons pas de conclure que ces tâtonnements de l'esprit logique témoignent d'une certaine gaucherie et d'une inaptitude à discerner ce qui pour nous est distinct : notre syllogisme lui-même comporte subrepticement ces deux points de vue, puisque, si l'on ne savait à l'avance le but, c'est-à-dire le résultat de la démonstration, on ne pourrait l'entreprendre ; aussi la pure analyse ou la pure synthèse ne sont-elles, pour notre logique elle-même, que des cas limites, irréalisables en fait. Par contre, la progression et la régression sont des démarches bien réelles de la pensée ; l'oscillation entre l'une et l'autre, telle qu'elle apparaît dans ces textes, traduit cette réaction réciproque entre la fin conçue et les moyens mis en œuvre, réaction qui semble effectivement constitutive de la vie de l'esprit. La logique confucéenne, si rudimentaire, si inconsciente soit-elle, représente une attitude singulièrement proche de celle que plus d'un de nos contemporains conseillerait à nos logiciens : elle n'est ni conceptuelle comme celle d'Aristote, ni réaliste comme voulait être celle de Stuart Mill ; elle est simplement humaine, c'est-à-dire relative à l'action d'une pensée qui s'exerce en la société d'autres esprits et qui s'insère au sein des choses.

P. Masson-Oursel.

dû à chacun) ; soucieux de connaître les hommes, il ne peut pas ne pas connaître le ciel (auteur des lois qui règlent les relations sociales ». L'ambiguïté de l'interprétation atteste que l'esprit reconnait une telle parenté entre les divers stades par lesquels il s'achemine.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ROBERT EISLER. — **Weltenmantel und Himmelszelt**, 2 vol. in-8°. — Oscar Beck, Munich, 1910.

Le grand ouvrage publié par M. Robert Eisler en 1910 sous le titre *Weltenmantel und Himmelszelt* est une contribution fort importante à l'histoire des religions antiques. Sans doute, malgré l'étendue de l'œuvre et l'abondance des documents mis en valeur, le vrai sujet, traité dans ces deux volumes, est assez restreint, mais chemin faisant, au cours de ses développements, l'auteur aborde ou effleure beaucoup de problèmes. C'est pourquoi on ne peut lire très rapidement ce livre touffu et complexe ; il y faut du temps et une attention très soutenue. Le procédé de composition, employé par M. R. Eisler, rappelle celui du *Golden Bough* de Frazer ; on y trouve, au moins dans certaines parties, la même succession d'exemples accumulés avec la même tendance aux digressions.

Le premier volume est entièrement consacré à l'étude et à l'interprétation du *Weltenmantel*. M. R. Eisler a pris comme point de départ de cette étude le manteau décoré d'étoiles que portaient les empereurs du Saint Empire romain germanique. Ce manteau, dit-il, descend en ligne droite du costume officiel des empereurs romains, et, par cet intermédiaire, du manteau dont la statue de Jupiter Capitolin était ornée. D'autres divinités antiques étaient revêtues de manteaux analogues : tels, par exemple, Mithra, Attis-Men, Artémis éphésienne, Isis, Dionysos, Apollon, etc. L'égide étoilée d'Athéna se rattache à la série de ces manteaux. Les cuirasses et les boucliers, attribués à divers héros ou princes antiques, et sur lesquels étaient représentés le soleil, la lune, les étoiles, appartiennent à cette catégorie de monuments. Chez les chrétiens, le manteau étoilé de la Vierge a la même origine. De nombreux textes, empruntés à toutes les littératures, à la Bible, à l'Avesta, aux livres sacrés de l'Inde, aux auteurs de la Grèce et de

Rome, aux écrivains chrétiens, font allusion à ce manteau céleste ou cosmique.

Parmi ces textes, M. R. Eisler a choisi, pour en faire une étude approfondie, le Logos orphique de Brontinos de Métaponte intitulé Πέπλος et le fragment de Phérécyde de Syros, connu sous le nom de Ἑπτάμυχος. D'après ces textes, l'un des rites essentiels de la hiérogamie était la fabrication par la déesse, avant son mariage, d'un voile ou d'un peplos sur lequel était brodée l'image du monde. A propos de ce rite et des légendes qui s'y rapportent, M. R. Eisler a accumulé les rapprochements, et ces rapprochements sont parfois bien contestables; il n'a pas non plus évité les digressions, qui rompent un peu la suite logique de ses idées et qui risquent de faire perdre au lecteur le fil du développement. On passe, un peu brusquement peut-être, de Pénélope à Sainte-Agathe, puis de Sainte-Agathe aux Amazones, puis des Amazones à la Déméter Hippia de Phigalie; tout se mêle et se confond, les temps, les pays, les cultes les plus divers. Finalement, on arrive à la conclusion de cette partie de l'œuvre, qui peut se formuler ainsi. Ces manteaux, ces voiles, ces πέπλοι sont en rapports étroits avec le mythe de la création du monde, tel qu'on peut le retrouver dans une très ancienne légende sémitique. Le monde aurait été créé, d'après cette légende, par une sorte d'opération magique, dont l'idée essentielle était que la fabrication du tissu brodé avait pour conséquence immédiate et inéluctable la naissance matérielle de l'univers représenté par la broderie. M. R. Eisler, pour justifier cette explication, montre qu'on a jadis attribué une valeur magique à certains travaux manuels, et spécialement à l'acte de filer. La thèse ainsi exposée a d'ailleurs des conséquences importantes. Puisque le manteau céleste ou cosmique a été tissé par la divinité créatrice, il en résulte que les astres, dont ce manteau est orné, peuvent révéler aux hommes les pensées, les intentions divines, par conséquent l'avenir. D'autre part le manteau cosmique est un symbole de domination; de là est née la coutume fréquente de l'investiture par le manteau considéré comme un talisman de victoire; de là est venue l'idée que l'âme revêt le manteau étoilé pour monter au ciel; de là encore est dérivé l'usage de graver des signes cosmiques sur les boucliers des héros comme Achille, sur les cuirasses des souverains comme Auguste. Les astres, dont ces boucliers et ces cuirasses sont ornés, avaient un sens magique et assuraient la toute-puissance aux hommes qui les portaient.

S'il nous a été facile d'exposer, suivant un certain ordre et avec une

clarté relative, les idées exprimées par M. R. Eisler dans le premier volume de son ouvrage, nous devons avouer que le second volume nous paraît d'une composition moins nette et moins simple. A propos de la figure souvent reproduite dans les documents anciens et qui représente le manteau cosmique posé sur un arbre ailé, M. R. Eisler aborde des questions multiples : celle de l'importance de certains nombres ou chiffres, tels que 4, 5, 7, de la valeur des lettres dans tels ou tels mots, des ψῆφοι et de l'isopsephie; celle du rapprochement de Zeus et de Helios, de l'œuf cosmique et de la représentation figurée de la naissance de Mithra ; — celle des mystères mithriaques, de l'influence qu'ils ont pu exercer sur les doctrines orphiques, de la cosmogonie phrygienne. C'est seulement après 250 pages de développements touffus et confus sur ces divers sujets que nous revenons au problème posé dans les premières pages du second volume : que signifie cette figure représentant le manteau céleste posé sur un arbre ailé? Elle signifie que le ciel étoilé passait pour être soutenu par l'arbre cosmique, comme une tente est soutenue par son piquet central. M. R. Eisler étudie les diverses images de l'arbre cosmique, ailé, enlacé d'un serpent ou accosté de deux génies affrontés, images qui se retrouvent fréquemment dans l'art oriental, spécialement sur les cylindres assyriens. Du motif de l'arbre cosmique soutenant le manteau céleste, il rapproche certains usages relatifs à la construction d'une tente au-dessus de la fiancée dans les cérémonies du mariage chez quelques peuples sémitiques, comme les Arabes. C'est là encore un épisode de l'hiérogamie, autrement dit de la création du monde.

Cette disposition du manteau céleste, formant tente ou voûte soutenue par l'arbre cosmique, expliquerait la courbe décrite par le toit des cavernes de Mithra sur les nombreuses représentations du dieu tauroctone, même la forme des coupoles élevées au-dessus de certains sanctuaires. Toute cette cosmologie est d'origine orientale.

Pour conclure, M. R. Eisler passe en revue les plus anciennes cosmogonies, théogonies, anthropogonies grecques, celles des orphiques et celles des philosophes de l'École d'Ionie, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Pythagore, Xénophane, Epicharme, Parménide, Héraclite. Il montre combien ces divers systèmes sont imprégnés d'idées orientales, empruntées surtout à la Perse et à Babylone.

Lorsqu'on est arrivé à la fin de ces deux volumes, si compacts, si pleins de faits et d'idées, on éprouve une double impression. On ne peut nier qu'il y ait là un effort considérable pour expliquer des faits

obscurs et des documents énigmatiques, pour en retrouver l'origine, pour en découvrir le sens soit religieux soit eschatologique ou mystique. On ne peut contester non plus que M. R. Eisler ait déployé, dans ce labeur, de très brillantes qualités, une ingéniosité habile à tourner les difficultés, une grande souplesse d'esprit, une subtilité de pensée et une vivacité de dialectique auxquelles on ne peut reprocher que d'être parfois excessives. Et d'autre part on ne se sent pas sans inquiétude sur la direction que prend, sur les voies que suit l'auteur; on craint sans cesse de perdre pied, de s'égarer à travers les digressions ou dans le labyrinthe des déductions trop ingénieuses; on hésite devant les pages qui traitent de l'isopsephie ou de la valeur numérale des lettres; en un mot, on est assailli de doutes incessants sur la méthode que l'auteur applique et sur la solidité de ses raisonnements. Les rapprochements faits à travers l'espace et le temps, les étymologies téméraires, les arguments tirés de l'astrologie, tous ces procédés d'une science qui manque de rigueur et qui s'éloigne trop aisément du terrain solide des faits strictement historiques empêchent qu'on accorde aux conclusions et solutions formulées par M. R. Eisler une valeur incontestable. Du moins on doit reconnaître que son œuvre est de celles qui appellent l'attention la plus bienveillante; elle mérite d'être discutée, et les critiques que nous lui adressons doivent seulement prouver à l'auteur l'intérêt que nous avons pris à lire ses deux volumes.

J. Toutain.

Shridar V. Ketkar. — **An Essay on Hinduism; its formation and future**, illustrating the Laws of social Evolution as reflected in the History of the formation of Hindu Community. Second volume *of History of Caste in India*. — 1 vol. in-8° de 177 pages. Londres, Luzac, 1911.

L'auteur s'est déjà fait remarquer par un premier volume consacré à l'histoire de la caste dans l'Inde. Cette fois il s'occupe de la société hindoue en général et des facteurs qui en ont amené la formation. C'est une bonne fortune de trouver pareils sujets traités par un Hindou lettré qui a complété son éducation en Occident et s'est assimilé les méthodes de la sociologie dans les Universités américaines. Nul ne serait mieux qualifié pour préciser et nuancer les explications que l'érudition européenne essaie de fournir, à propos de pensées, de sen-

timents et de traditions qui échappent à la traduction littérale. Reste à savoir jusqu'à quel point l'Hindou et même le brahmane ne reparaissent pas sous le sociologue.

Tout d'abord qu'est-ce que l'hindouisme? Pour l'auteur, le mot et même l'idée sont de formation relativement récente ; les Hindous eux-mêmes ne sont devenus conscients de former une société distincte qu'au jour où ils se sont trouvés en contact avec « deux hérésies d'origine sémitique », l'Islamisme et le Christianisme, qui prétendent fonder le lien social sur la communauté des croyances. La société hindoue n'est pas une « théophratrie », c'est-à-dire un groupe constitué par une identité de théologie et de culte. Elle repose sur l'observation du Dharma. Mais c'est erronément qu'on a traduit ce mot par Religion. Le terme Religion (dont l'auteur donne une définition purement objective et assez étroite) est étranger aux langues de l'Inde. Celle-ci connaît des sectes, des *sampradayas*, qui ont chacune des notions particulières sur la divinité et le culte à lui rendre. Mais ces groupements n'occupent qu'une place subordonnée dans l'hindouisme. Celui-ci représente exclusivement un système social qui, originairement constitué par juxtaposition de tribus, regarde l'humanité entière comme une hiérarchie de groupes ayant chacun leur *dharma*, c'est-à-dire un code de devoirs, respectivement assignés par la nature et la tradition aux individus, aux familles, aux professions, aux castes. Il faudrait peu de chose, — la suppression des barrières qu'établissent entre les castes les notions traditionnelles de la pureté et de la pollution, — pour que, toujours au dire de l'auteur, l'hindouisme se base exclusivement sur la pratique des obligations morales qui incombent aux hommes vivant en société, mettant en tête le *Mânava Dharma*, la règle de l'humanité.

Ainsi l'hindouisme serait compatible avec toute la variété des religions. Si les chrétiens et les mahométans n'ont pu trouver place dans ses cadres, ce serait uniquement parce qu'ils prétendent asseoir la société sur l'identité des croyances théologiques. S'en suit-il qu'il n'y ait pas de croyance commune, caractéristique de l'Hindouisme? Si, répond l'auteur, mais c'est une philosophie : depuis plus de quinze siècles, la pensée philosophique de l'Inde est dominée par la conviction que la science est supérieure à la croyance et que cette science aboutit par l'emploi des méthodes rationnelles à la conception unitaire, voire franchement moniste ou panthéistique, de l'Être-unique sans second, l'*Ekam ev Advitiyam*, qui reçoit les noms les plus variés et prend les formes les plus diverses, mais qui se place au dessus de tous les cultes. M. Ketkar

donne de curieux détails sur la façon dont les brahmanes ont réussi, en s'appuyant sur cette doctrine unitaire, à incorporer dans l'hindouisme les tribus et les sectes de l'Inde les plus variées. Le Bouddha prêcha une doctrine divergente du panthéisme védantin. Mais ses sectateurs septentrionaux, l'École du Mahâyâna ou Grand Véhicule, y sont indirectement revenus, en plaçant au-dessus du Bouddha historique, le Bouddha éternel et absolu. C'est même sous cette forme que le bouddhisme s'est développé au Japon où il a concouru à créer l'unité nationale. (Il me paraît que c'est plutôt là l'œuvre du shintoïsme, mais on peut répondre que le Shinto lui-même a fortement subi l'influence du bouddhisme importé.)

M. Ketkar croit donc à l'avenir de l'hindouisme comme agent d'unification et de progrès dans l'Inde; il estime même que, en tant que philosophie sociale, il finira par y avoir raison des tendances séparatistes du Christianisme et de l'Islam : tout d'abord, l'hindouisme créera la nationalité hindoue, le jour où tomberont les barrières de caste, qui cèdent peu à peu devant l'invasion des idées européennes et peut-être plus encore devant les modifications introduites par la vie contemporaine dans les conditions économiques des indigènes. Toutefois cette transformation d'une société tribale en société territoriale n'est possible que sous l'impulsion d'une classe directrice, d'une véritable aristocratie. Pareil rôle ne peut être assumé ni par les Anglais qui restent des étrangers, ni même par la classe des rajahs. Seuls les brahmanes en sont capables, mais il faudrait qu'ils commencent par s'entendre et s'organiser. — N'êtes-vous pas un peu orfèvre, monsieur Josse? — L'auteur va d'ailleurs plus loin et, tout en distinguant entre la méthode de l'hindouisme et les formes particulières qu'il a prises dans l'Inde, il prévoit que cette méthode, adoptée par l'Occident, finira par substituer aux sociétés fondées sur la croyance et même sur la nationalité, un véritable cosmopolitisme où les *sampradayas* garderaient leur place et leur rôle à titre d'institutions privées, mais où ils ne seraient plus regardés que comme des centres de groupement secondaires et inférieurs au point de vue social.

Il est très vrai qu'un mouvement en ce sens s'observe dans la société occidentale. Mais est ce bien, autant que le pense l'auteur, le résultat du contact avec la philosophie de l'Inde et n'est-ce pas, pour la plus grande part, la conclusion d'un mouvement scientifique auquel l'Orient n'a guère participé? On ne doit pas non plus oublier, que pendant plus de quinze siècles, la société hindoue est restée en état d'immobilisme et que si le régime des castes n'a rien de religieux en lui-même, il ne

s'en rattache pas moins à des idées ou à des traditions qu'on peut qualifier de religieuses. L'auteur reconnait lui-même que le Dharma dont l'hindouisme a fait son pivot, tire ses règles de quatre sources qu'il cite dans leur ordre d'importance : 1° les Védas, 2° les smritis qui participent à la même infaillibilité ; 3° les commentaires et les exemples des docteurs versés dans la littérature sacrée ; 4° le témoignage de la conscience (*Manou*, II, 6 et suiv.). Enfin il faut ajouter que, si M. Ketkar peut reprocher aux savants européens de juger trop souvent la société hindoue d'une façon superficielle, il tombe quelque peu dans le même travers, quand, pour les nécessités de la comparaison, il émet à son tour des jugements sur la société européenne. Il ne connait guère celle-ci que sous sa forme américaine et même sur ce terrain on peut se demander s'il a toujours vu juste, par exemple quand il soutient que les principes du christianisme y exercent moins d'influence que dans aucun autre pays du monde, alors que l'action sociale tend au contraire à prendre un rôle de plus en plus considérable dans le rôle des religions aux États-Unis.

Goblet d'Alviella.

Morris Jastrow, jr. — **Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria** (American Lectures on the History of Religions, ninth series, 1910). 54 illustrations et une carte. — New-York et Londres, Putnam, 1911. xxv-471 pages, 9 sh.

Il faut incontestablement de l'abnégation pour entreprendre, à l'heure actuelle, de tracer un tableau général de la religion des Babyloniens et des Assyriens. Car l'assyriologie est une science en plein devenir : il surgit sans cesse de nouveaux documents, qui modifient sur tel ou tel point les conceptions que suggéraient les monuments connus antérieurement. Aussi les exposés d'ensemble risquent-ils, dans cette branche de la science, de vieillir plus rapidement encore que dans les autres. Est-ce à dire qu'il soit préférable de s'abstenir de ces essais prématurés de synthèse ? Non certes : ces tentatives, pourvu qu'on se rappelle qu'elles ne sont que provisoires, sont d'une utilité singulière ; c'est grâce à elles que les documents s'éclairent les uns les autres et que l'on entrevoit la portée de chacun d'eux.

Aussi doit-on une reconnaissance particulière à M. Morris Jastrow,

qui s'est fait une spécialité de ces bilans de nos connaissances relatives à la religion des Assyro-Babyloniens. Il en a déjà dressé un en 1898 dans son ouvrage classique *The Religion of Babylonia and Assyria* (Boston). La traduction allemande du même livre, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, en cours de publication à Giessen depuis 1902, constitue un nouveau répertoire des faits aujourd'hui connus, plus abondant encore et mis au courant des dernières recherches. M. Jastrow donne, enfin, un aperçu plus condensé des points principaux dans l'ouvrage plus restreint que nous annonçons aujourd'hui et qui reproduit six leçons données sous les auspices du « Comité américain de leçons sur l'Histoire des Religions », organisation analogue aux célèbres « Hibbert Lectures » d'Angleterre.

Au début de la première leçon, intitulée « Culture et religion », l'auteur expose l'état de la fameuse « question sumérienne ». Il incline à croire cette discussion aussi vaine que celle des rabbins qui se demandaient si c'était l'œuf qui était né le premier ou le poulet. La population de la vallée de l'Euphrate était probablement, dès le début de l'époque historique, formée d'un mélange d'Accadiens sémites et de Sumériens non sémites ; ceux-ci devaient être des conquérants plutôt que des autochthones. L'écriture, d'abord purement idéographique et pouvant par conséquent être lue indifféremment dans les deux langues, reçut ensuite des développements à la fois dans deux directions diverses, selon qu'elle était maniée par des Sumériens ou par des Accadiens ; mais l'élément sémitique finit par l'emporter.

L'auteur trace ensuite une esquisse des relations, particulièrement étroites en ce pays, qui unirent l'évolution de la culture et celle de la religion à travers les siècles. C'est d'abord l'époque, encore mal connue, où de petits royaumes, les uns sémitiques (accadiens), les autres sumériens, mais ayant déjà une civilisation commune, se partageaient la future Babylonie ; on adorait des divinités locales, mais déjà sorties du stade de l'animisme et formant, dans chaque cité, des semblants de panthéons particuliers. Puis ce sont les premiers conquérants sémitiques, Sargon d'Agadé, Naram Sin. Après eux vient Hammourabi (M. Jastrow prononce maintenant Hammourapi), le fondateur de la suprématie de Babylone sur toutes les autres villes, et, par contrecoup, de l'hégémonie de Mardouk sur tous les autres dieux ; Hammourabi est aussi « le roi de justice », qui codifie le droit coutumier des États du Bas-Euphrate. On voit ensuite s'élever l'empire assyrien, avec son dieu Assour, la plus spiritualisée de toutes les divinités qu'ait

eues la civilisation assyro-babylonienne. L'Assyrie atteint son apogée avec le grand roi Assourbanipal (M. Jastrow lit Achourbanapal), le fondateur de l'inestimable bibliothèque partiellement retrouvée à Ninive. Babylone et ses dieux jettent un dernier éclat avec Neboucadnessar et ses successeurs ; puis, à la suite de la conquête perse, l'influence de cette religion rationaliste et quasi monothéiste qu'était le mazdéisme, ensuite l'action de l'esprit grec, opèrent le divorce de la civilisation avec les vieux cultes du pays ; ceux-ci dépérissent et meurent.

La seconde leçon est consacrée au panthéon. M. Jastrow étudie l'origine des principales divinités. Il admet que la concentration de la puissance divine en un nombre relativement restreint de dieux était le fruit d'un long développement parti de l'animisme. Il fait cette remarque intéressante que, dans beaucoup de localités, on trouve à la tête du panthéon un couple formé d'un dieu solaire et d'un dieu personnifiant la tempête, soleil et pluie étant les deux forces naturelles qui intéressaient le plus directement un peuple de paysans : Enlil, dieu sumérien des montagnes et de la tempête, et Ninib, dieu amorite (?) du soleil ; — Anou et Enlil ; — Ea, dieu des eaux, et Mardouk, divinité solaire ; — Mardouk et Nebo, dieu aquatique (?) ; — Adad et Anou ; — Šamaš et Adad. A peu près aussi universellement on rencontre un couple formé d'un dieu solaire, comme Ninib, Mardouk, Assour, et d'une déesse incarnant la Terre-mère, fécondée par le soleil : telles Goula et surtout Ichtar, qui finit par absorber toutes les déesses similaires. M. Jastrow admet qu'Ichtar était primitivement une divinité commune à tous les Sémites, personnifiant la terre comme source de la végétation, qu'elle ne fut que plus tard associée à la planète Vénus et qu'elle ne devint guerrière que parce que son parèdre masculin, protecteur du roi et de son armée, déteignit sur elle.

Deux leçons sont consacrées à la divination. C'est un sujet sur lequel M. Jastrow a déjà publié des travaux nombreux et très personnels ; il le traite avec prédilection. Il n'étudie ici que deux des procédés de divination des Assyro-Babyloniens, les principaux : l'*hépatoscopie* ou examen du foie, dont il définit le principe (la croyance qui place dans le foie le siège de l'âme), les méthodes d'observation et d'interprétation, enfin l'influence sur les Hittites d'Asie Mineure et les Etrusques, et, par eux, sur les Grecs et sur les Romains ; — et d'autre part l'*astrologie*. Il montre — ce qui n'est guère favorable aux théories de l'école de Stucken, d'après laquelle tous les mythes dérivent d'une

théologie astrale — que l'astrologie n'apparait pas aux origines — elle ne joue presque aucun rôle avant Hammourabi ; — qu'elle n'est pas d'origine populaire comme l'hépatoscopie — elle a, pourtant, dans les dictons météorologiques des paysans un point de départ populaire ; — enfin que le système astral est en Babylonie de formation tardive, car Mardouk, associé à la principale planète, celle de Jupiter, n'est devenu un grand dieu qu'avec Hammourabi (vers 1950) ; il est remarquable aussi que ce soit Adad, un nouveau venu, et non Enlil, l'antique dieu de Nippour, qui personnifie la tempête dans l'astrologie babylonienne (p. 120), et que celle-ci ne soit jamais parvenue à l'idée d'une correspondance absolue de la carte du ciel avec celle de la terre.

On lira aussi avec grand intérêt le développement sur les rapports entre l'astrologie et l'astronomie chez les Babyloniens. Bien loin d'avoir reposé sur une connaissance développée des lois qui règlent les mouvements des corps célestes, l'astrologie, chez eux, impliquait la négation de ces lois. Les mouvements des astres et les phénomènes météorologiques étaient, en effet, aux yeux des haruspices (*bârû*) assyriens ou babyloniens, la libre expression des desseins changeants des diverses divinités. On peut prouver qu'ils ne savaient calculer ni les phases de la lune, ni la date des éclipses, qu'ils confondaient, du reste, avec l'occultation des astres par les nuages, ni l'apparition et la disparition des planètes ; encore moins ont-ils eu connaissance de la précession des équinoxes, qui ne fut découverte que par Hipparque (vers 150). Chez les Babyloniens astrologie et astronomie s'excluaient. Celle-ci ne se développa que lors du déclin de celle-là, sous l'influence du rationalisme mazdéen, du monothéisme juif et surtout de la science hellénique. Les Grecs, il est vrai, bien que déjà en possession de connaissances astronomiques saines, y surajoutèrent, à l'exemple des Babyloniens, une astrologie, mais une astrologie nouvelle, fataliste et individualiste, conciliable avec la notion de lois, puisqu'elle s'efforçait de lire la destinée immuablement réservée à chaque homme dans la position qu'avaient les astres au moment de sa naissance ; c'est ce qu'on appela la généthlialogie.

La cinquième leçon est intitulée « Temples et culte ». L'architecture religieuse est aujourd'hui mieux connue, grâce surtout aux fouilles exécutées par les Américains à Nippour et par les Allemands à Assour. Le temple, qui était essentiellement la demeure du dieu, était devenu, en outre, le centre de toute la vie intellectuelle du pays : c'était là

que se trouvaient l'école, le tribunal, le dépôt des archives sacrées et privées ; les temples étaient aussi de puissantes maisons d'affaires, des banques actives ; ils renfermaient parfois de vastes bibliothèques. Outre les appartements du dieu et les bâtiments nécessaires aux divers services annexes, le temple contenait encore la *ziqqourat* ou tour à étages. M. Jastrow admet — ce qui est très vraisemblable — que c'était primitivement une montagne artificielle, destinée à remplacer dans les plaines du Bas-Euphrate les cimes naturelles sur lesquelles demeuraient certains dieux des Sumériens dans leur pays d'origine : la tour à étages qu'on voyait à Nippour dans le Temple d'Enlil, dieu de la tempête, s'appelait *Ekour*, « maison de la montagne ». M. Jastrow croit pouvoir rétablir la filiation historique entre la *ziqqourat* babylonienne et le clocher de nos églises par l'intermédiaire du minaret musulman.

Du culte l'auteur n'étudie que quelques éléments : les lamentations chantées dans les calamités publiques et peut-être à une fête annuelle, d'où dériverait le deuil juif du 9 Ab ; — les prières adressées au dieu-Lune lors de la disparition et de la réapparition du croissant ainsi qu'à la pleine lune, et celles qu'on présentait au Soleil lors de son lever et de son coucher ; — parmi les fêtes, le *zagmouk* ou nouvel an, fête de la résurrection du soleil, prototype, d'après M. Jastrow et quelques autres assyriologues, du nouvel an et de la fête des Expiations du judaïsme postexilique ; — et le deuil sur Tammouz (l'Adonis des Phéniciens et des Grecs), c'est-à-dire sur la mort du Soleil au solstice d'été ; la descente d'Ichtar aux enfers est, à ses yeux, un doublet officiel du mythe qui a inspiré le rite populaire du deuil de Tammouz.

La dernière leçon traite de la vie après la mort et de la morale.

La condition des trépassés, d'après M. Jastrow, a toujours été conçue en Assyro-Babylonie comme une simple continuation de l'existence actuelle dans un monde plus triste et plus sombre ; elle ne comportait pas de rétribution morale. Cette franche constatation mérite d'être relevée, puisqu'il se rencontre toujours à nouveau des assyriologues pour prétendre découvrir la rémunération d'outre-tombe dans un texte ou dans un autre.

Les récits sur le transfert de quelques privilégiés dans une « île des Bienheureux » ne sont pas plus en Babylonie qu'en Grèce les témoins d'une conception différente du sort des morts ; car les élus en question ne passent pas par la mort : ces récits relèvent de la mythologie

ou de la légende héroïque, ils n'expriment pas une espérance que des Babyloniens auraient entretenue pour leur propre avenir. M. Jastrow fait donc une concession excessive en les présentant comme un correctif introduit par « quelques esprits plus raffinés » p. 354, 355).

L'auteur paraît, d'autre part, restreindre plus que de raison la portée des titres et honneurs divins décernés à certains anciens rois de la région babylonienne ; ce n'étaient pas là de simples hommages politiques, n'influant en rien sur la condition de ces rois après leur mort. La déification des souverains se rattache à tout un ensemble de croyances très primitives : celles qui reconnaissaient une autorité divine, de leur vivant et après leur mort, aux chefs doués d'une puissance magique supérieure.

A propos du culte des ancêtres il eût été bon de noter que son existence en Babylonie est non seulement « hautement probable » (p. 363), mais positivement attestée par le rite de la libation d'eau régulièrement offerte par le fils du défunt.

Ne comportant ni récompense ni châtiment, la croyance à la continuation de l'existence après la mort, était sans influence sur la vie morale. Il n'y a de vrai, aux yeux du Babylonien, que l'existence actuelle. Il paraissait d'autant plus amer d'avoir à la perdre bientôt ; mais ainsi le voulaient les dieux jaloux, qui avaient empêché l'homme d'acquérir l'immortalité : c'est ce qu'enseigne le mythe d'Adapa, si semblable par son inspiration au récit hébreu du Paradis perdu ; M. Jastrow, à la suite de M. Sayce, voit dans le nom d'Adam (= ass. Adawa) une transformation de celui d'Adapa.

M. Jastrow ne dissimule pas les lacunes et les imperfections de la morale assyro-babylonienne, ni les déficits plus graves encore de leur moralité pratique. Mais il faut, dit-il avec raison, juger de l'éthique d'un peuple d'après ce qu'elle a de meilleur ; or on ne saurait contester le caractère élevé de l'idéal moral des Babyloniens, tel qu'il se reflète dans leurs préceptes, dans les déclarations officielles de leur princes, et surtout dans le Code de Hammourabi et dans les sentences des tribunaux. Les imprécations des prophètes hébreux s'expliquent par le fait que les Israélites n'ont connu des Assyriens et des Babyloniens que leurs procédés à l'égard des vaincus, procédés qui étaient cruels comme ceux « de toutes les nations anciennes et modernes ».

En terminant l'auteur s'élève contre la prétention qu'émet l'école de M. Winckler, de M. Alfred Jeremias et de la *Mythologische Bibliothek*

d'expliquer les croyances religieuses de toute l'antiquité, et en particulier celles des Hébreux, par l'influence de la civilisation des peuples de la vallée de l'Euphrate. Bien que partie d'un point de départ commun et ayant fait des emprunts à son aînée, la culture des Israélites a eu son développement propre ; la religion des prophètes et de Jésus, leur « grand successeur », est bien supérieure au vague courant monothéiste qui a existé chez les prêtres assyro-babyloniens ; et ce qui fait sa supériorité, c'est moins la doctrine de l'unité du divin, qui peut n'être qu'une idée philosophique et n'a pas nécessairement un caractère très élevé, que l'inspiration morale qui s'y unit pour la première fois au temps des Amos et des Ésaïe.

En lisant cet exposé objectif, attentif à la diversité des époques, inspiré par une évidente sympathie pour le sujet, mais sans aveuglement aucun, on éprouve un sentiment de sécurité qui repose de la défiance, du malaise où nous mettent les constructions ambitieuses et trop souvent fantastiques des panbabylonistes d'Outre-Rhin.

Il faut pourtant se rappeler, en l'utilisant, qu'il ne prétend pas donner un tableau complet de la religion des Babyloniens et des Assyriens, mais seulement quelques « aspects de leurs croyances et de leurs pratiques religieuses ». Il n'y a, par exemple, pas de chapitre consacré aux mythes et légendes. La magie et les survivances animistes n'occupent pas dans le livre une place proportionnée au rôle qu'elles jouaient encore à l'époque historique chez les habitants des bords du Tigre et de l'Euphrate et à celui, plus grand encore, qu'elles avaient dû tenir aux temps préhistoriques.

L'ouvrage est accompagné de 54 illustrations judicieusement choisies et bien exécutées. Notons en passant que plus du tiers des objets reproduits, et parmi eux les plus anciens, proviennent du musée du Louvre ou de la collection de Clercq. Ce simple fait atteste la part considérable prise par les savants français aux progrès de l'assyriologie dans ces dernières années.

On consultera aussi avec profit, bien qu'elle ne soit déjà plus tout à fait au point, la liste chronologique des souverains de Babylonie et d'Assyrie que M. Jastrow a dressée d'après les travaux de MM. Eduard Meyer, King, Thureau-Dangin, Ungnad, Poebel. Ces travaux ont montré qu'il faut rajeunir sensiblement les souverains des époques antérieures à l'hégémonie assyrienne ; c'est ainsi que Lougalzagguizi passe des environs de l'an 4000 à ceux de l'an 2750,

Goudéa de 3300 à 2500 environ, Hammourabi de 2250 à 1958-1916 à peu près.

Adolphe Lods.

Otto Berthold. — **Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen**, 8° p. 75, Giessen, Tœpelmann, 1911 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, t. XV, fasc. 1).

M. B. a entrepris de grouper tout ce qui concerne l'invulnérabilité ans la mythologie grecque. Rejetant à un appendice quelques documents de comparaison, il passe rapidement en revue, dans l'ordre chronologique, les textes qui nous montrent que tel personnage mythologique ne pouvait être blessé. Mais il ne me paraît avoir dégagé, en général, qu'une part de la vérité.

Dans la légende originale, le lion de Némée ne paraît pas avoir été invulnérable. Les plus anciens monuments qui le représentent, des vases corinthiens du VII° s., montrent déjà Hérakles le menaçant de la massue ou du glaive ; mais, en même temps, il le saisit parfois à la gorge pour s'en garer. C'est à une fausse interprétation de ce geste que j'attribuerais la version qu'on trouve dans l'*Hérakles au lion* de Théocrite : invulnérable aux flèches, le lion est étourdi d'un coup de massue, puis étouffé dans les bras du héros ; ce n'est qu'avec les ongles que celui-ci peut retirer la peau où aucune lame n'a prise[1]. Il aurait fallu ajouter que l'idée d'Hérakles étouffant le lion a pu être influencée par les monuments assyriens où le roi — ou Mardouk — est figuré agissant de même. Quant à prétendre que la peau n'est devenue que tardivement le vêtement d'Hérakles, c'est récuser bien témérairement tous les faits qui montrent en Hérakles un ancien dieu-lion.

L'invulnérabilité d'Ajax, inconnue d'Homère et de Pindare, apparaît dans Eschyle. Elle était devenue proverbiale au temps de Platon. Lycophron l'explique par la peau du lion de Némée dont Hérakles aurait enveloppé l'enfant de Télamon ; il ne resta vulnérable qu'au

1) Pourtant à en croire les vases peints, la version de l'étouffement du lion a dû être connue de meilleure heure. A Rome, où j'écris ce c. r., je viens de remarquer au *Musée de la villa Papa Julio* (vitr. XCII) un beau cratère attique du début du V° s. où l'on voit Hérakles, qui a donné sa massue et son arc à son écuyer, saisir le lion au cou des deux bras pour l'étouffer.

flanc, là où, grâce au carquois, il n'avait pas été en contact avec la peau. M. B. croit que l'invulnérabilité d'Ajax n'est qu'une explication du fait qu'on montrait à Rhoitéion comme sa tombe un tumulus et qu'on prétendait que les Troyens l'avaient tué en l'accablant sous des mottes d'argile. Mais l'invulnérabilité d'Ajax me paraît dériver plutôt de ce qu'il est un ancien dieu, comme Vürtheim l'a si bien montré (cf. mon analyse *R. H. R.*, 1908, II, 245). S'il fut représenté, d'abord, comme une poutre couverte par le grand bouclier fait de 7 peaux de bœuf qui lui est attribué par Homère, on comprend qu'une arme de protection aussi efficace ait accrédité l'idée que la peau l'avait rendu invulnérable. L'idée, d'ailleurs, qu'une peau très épaisse peut, par simple contact, conférer ses vertus, paraît avoir eu cours dans l'antiquité. Si les têtes de lion figurent si souvent sur des boucliers, n'y sont-elles pas comme talismans, pour protéger leur porteur, autant que pour épouvanter son adversaire?

Dans la mesure où le culte d'Ajax, est celui d'un de ces ancêtres divinisés que les anciens vénéraient à leurs tombes, M. B. me paraît avoir raison de le grouper avec le Lapithe Kaineus et avec Kyknos de Ténédos parmi les personnages, plus héros que dieux, dont l'invulnérabilité ne serait due qu'à l'invention de mythologues qui savaient d'une part qu'ils étaient morts en combattant, d'autre part que leur culte avait pour centre un tumulus ou une grotte funéraires : c'est ainsi qu'il auraient imaginé que Kaineus n'avait pu être vaincu qu'enseveli sous les pierres et les troncs d'arbre, qu'Achille n'avait pu tuer Kyknos qu'en lui jetant un bloc énorme. Kaineus me paraît, en effet, pouvoir être considéré comme une de ces anciennes divinités vénérées dans des grottes ou des souterrains — à la façon des dieux serpents et des Géants ou Titans, — mais, pour ce qui est de Kyknos, s'il y a des traces d'un culte souterrain pour sa femme Philonomé et sa fille Hémithéa, je n'en vois pas pour ce héros. On ne peut, comme le fait M. B., séparer artificiellement le Kyknos de Ténédos, fils de Poseidon, tué par Achille, du Kyknos de Thessalie tué par Hèraklès. Or, je crois avoir montré (*R. H. R.*, 1909, II, 1?5), que la légende thessalienne venait d'un culte rendu à une pierre tombée du ciel ; c'est une autre explication légendaire du même culte qu'on devrait voir dans le meurtre du roi de Ténédos par une pierre.

C'est comme fruit de l'explication d'une autre croyance primitive que M. B. considère avec raison les légendes de l'invulnérabilité de Méléagre, Nisos et Ptérélaos. Il s'agit de la croyance selon laquelle la

force vitale d'un personnage est contenue dans un objet particulier, qui, soit fait partie de sa personne, soit y est étrangère. Il ne paraît invulnérable que parce qu'il ne peut être tué que par la destruction de cet objet ; il en est ainsi pour le cheveu de pourpre ou d'or de Nisos ou de Ptérélaos, pour le flambeau de Méléagre. On peut y rattacher le cas de Minos qui ne pouvait être tué que par l'eau bouillante — conclusion tirée du fait de sa mort bizarre dans le bain trop chaud de Kokalos (voir, pour celle-ci, les références folkloriques données par R. Basset dans la *Revue des trad. populaires*, 1912), ainsi que le cas d'Achille. On sait qu'il passait pour n'être vulnérable qu'au talon, par lequel Thétis l'aurait tenu quand elle le plongea dans le feu pour confirmer son caractère divin ; c'est pourquoi il ne put être tué que lorsqu'Apollon dirigea vers ce talon la flèche de Pâris. Trois motifs rituels se sont fondus ici ensemble. M. B. n'en a dégagé qu'un. Il a bien montré que ce plongeon d'Achille dans le feu — dans l'eau bouillante ou le Styx suivant d'autres sources — plongeon que Déméter fait aussi subir à Démophon pour le rendre immortel, ressort au même rite dont les Amphidromies sont la forme adoucie : pour éprouver si le nouveau-né était viable on le présentait au feu purificateur ; peut-être l'a-t-on fait d'abord passer à travers ; ordalie à l'origine (c'est l'opinion de Glotz et de Gruppe) l'amphidromie a fini par n'être plus qu'une lustration (Frazer, Tylor, Rohde, Vürtheim).

L'eau bouillante unit manifestement les pouvoirs purificateurs — ou destructeurs — de l'eau et du feu : la légende primitive ne devait-elle pas être la même pour Achille, Démophon et Minos, tous reconnus fils de dieux parce qu'ils avaient subi victorieusement l'épreuve de l'eau bouillante ?

Mais un second thème s'est ajouté à celui-là. C'est le même qu'on a signalé à propos du cheveu vital : un des « nœuds de vie » que le primitif a cru trouver dans le corps humain a toujours été le talon où passe ce ligament si essentiel — surtout à des primitifs dont la vie dépend souvent d'une course rapide — le « tendon d'Achille ». Cette expression caractéristique, qu'on s'étonne de voir oubliée par M. B., ainsi que les cas semblables du héros celtique Diarmad et du héros germanique Hackelberend, tués de même par le talon, suffisent à établir l'existence de ce second thème. Un troisième dérive, je crois, des armes merveilleuses d'Achille. Les armes forgées par un dieu ne peuvent être percées par les traits des mortels et doivent, par suite, rendre leur porteur invulnérable ; j'ai déjà indiqué qu'il en serait de même de l'énorme bouclier qui cou-

vrait Ajax comme une tour, l'œuvre du merveilleux forgeron Tychios d'Hydé.

Les mêmes trois motifs se retrouvent dans la légende de Talos que M. B. n'a pas réussi à tirer au clair : 1°) il passe pour « un homme de bronze » fabriqué par Héphaistos ou par Dédale. Il faut se rappeler la surprise des Égyptiens devant les premiers hoplites cariens ou achéens ; c'est aussi, parce qu'il était armé de pied en cap, que Talos dut être pris pour un « homme de bronze » ; c'est par suite de cette armure, ouvrage d'un artisan divin, qu'il était invulnérable ; 2°) il n'était vulnérable qu'au talon ; ou son talon aurait fermé son unique artère ; à cette légende un jeu de mots sur son nom a pu contribuer (Τάλων sur les monnaies de Phaistos[1]) ; 3°) il brûlait les étrangers qui abordaient en Crète, rien qu'en les pressant contre sa poitrine : n'est-ce pas un reflet de la terreur que devaient éprouver les primitifs devant les premiers forgerons ? le métal ardent qui flamboyait sur leur enclume ne devait-il pas garder encore du feu en soi ?

L'invulnérabilité est donc un privilège naturel des dieux ou des fils de dieux ; elle peut être conférée par des armes merveilleuses ou par des plantes magiques. Ce dernier cas, qui est, dans la mythologie, celui de Jason combattant le dragon, est le plus répandu dans la superstition populaire. Il ressort, d'ailleurs, à la même conception fondamentale que M. B. n'a guère dégagée : comme l'invulnérabilité n'est pas dans la nature humaine, elle ne peut être donnée que par une vertu divine. Mais la fantaisie des mythographes a diversifié la façon dont cette vertu est censée se communiquer aux mortels.

A. Reinach.

1) Ne faut-il pas rapprocher Talôn-Talôs des Telchines, forgerons divins, et de Welchanos, le dieu-coq adoré à Phaistos qu'on a rapproché de son côté de *Volcanus* emprunté par les Romains aux Étrusques (*Velchanrs* en étrusque). On connaît la glose d'Hésychius ταλως· ὁ ἥλιος Κρῆτες. Héphaistos-Phaistos serait-il un doublet de Talôs-Welchanos-Volcanus ? Aux faits que j'ai réunis dans *L'Anthropologie*, 1911, ajoutez E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris* (Halle, 1911, p. 101).

J. DE KEITZ. — **De Aetolorum et Acarnanum Sacris**, diss. de Halle, in-8°, 90 p., Halle, 1911.

Voici une nouvelle dissertation à ajouter à cette série d'études des cultes grecs par régions que Sam Wide a inaugurées pour Trézène, Epidaure et Hermione en 1888 et pour la Laconie en 1893, qu'Immerwahr a poursuivie pour l'Arcadie en 1891 et Odelberg pour Corinthe et Sicyone en 1896. A leur exemple M. de K. commence par un aperçu *De Aetolorum rebus*. Il défend avec raison contre Ed. Meyer l'existence de Kourètes dans l'Étolie préhomérique : il ne faut pas leur faire subir la peine du caractère mythologique de leurs homonymes de Crète, génies qui n'ont d'ailleurs été imaginés sans doute que d'après d'antiques prêtres-magiciens de Zeus. Il ne croit pas fondée la tradition qui fait venir les Kourètes d'Eubée en Étolie : ce serait une invention des historiens chalcidiens ; mais les rapports nombreux qui existent entre l'Étolie et l'Élide (à Olympie autels d'Apollon Thermios et d'Artémis Elaphiaia, cf. l'Artémis Laphria de Kalydon et de Patras; l'Oineus, roi d'Étolie, et Oinoé ville d'Élide qui portait d'abord le nom étolien d'Ephyra, etc.), viendraient de ce que les bandes doriennes qui conquirent l'Élide venaient de l'Étolie. Oxylos, leur chef, n'avait eu qu'à passer le bras de mer qui sépare Naupacte de Patras.

M. de K. groupe ensuite pour chaque divinité les textes, inscriptions ou monnaies qui la font connaître en Étolie (ajoutez Athéna pour Phana, Paus. X, 18, 1 et Aitôlos fils d'Arès). On remarque ainsi qu'il n'y a pas de vestige certain des cultes de Zeus et d'Héra, d'Hermès, d'Héphaistos et d'Arès; les principales divinités du pays paraissent être Artémis de Kalydon, Apollon de Thermos, Athéna de Pleuron ; ce sont sans doute les mercenaires Etoliens qui ont acclimaté l'Aphrodite Syria de Phistyon comme les Dieux égyptiens d'Ambracie (il aurait fallu rappeler qu'une des grandes villes de l'Etolie aux III°-II° s. s'appelait *Arsinoé*, du nom de la reine d'Egypte). Certains cultes locaux ont persisté longtempsps. Tels l'oracle d'Ulysse chez les Eurytanes (d'où le héros est peut-être originaire), Oinochoos à Proschion et Oineus, prédécesseurs du dieu du vin (M. de K. rapproche Oinoé d'Élide et Oiniadai d'Acarnanie ; je ne crois pas que ces termes soient en rapport avec *oinos-vinum*, mais avec le radical préhellénique qu'on retrouve dans *Oinoanda* de Carie).

Parmi les cultes acarnaniens pour lesquels M. de K. fait le même

travail que pour ceux d'Étolie, il n'a relevé de particuliers que ceux d'Achélôos et de Karnos.

Malgré la petitesse du sujet et la facilité du travail, les erreurs et les lacunes ne manquent pas. Relevons au hasard : Les Venètes chez qui Strabon mentionne le culte d'Artémis *Aitôlis* ne sont pas ceux de Paphlagonie, mais ceux de Vénétie. M. de K. aurait dû consacrer un chapitre aux traces d'influence étolienne sur la côte italienne de l'Adriatique. — Il n'aurait pas dû, d'après une invocation à Διὶ Γῇ Ἡλίῳ, les trois dieux classiques des serments, conclure à un culte de *Tellus* et de *Sol*. — A propos du saut de Leucade, il fallait tenir compte d'un des chapitres de la thèse de G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*. — Il eût fallu consacrer un examen sérieux à l'épisode légendaire le plus célèbre de l'Étolie, à la chasse de Kalydon, ainsi qu'aux exploits étoliens d'Hercule. Aucune part n'est faite à la zoolâtrie primitive bien que le sanglier de Kalydon, Artémis *Laphria* (la biche) et Karnos, le bouc, y reportent indubitablement.

Le mémoire de J. Vuertheim, *De Carneis*, a été inséré dans sa thèse *De Ajacis cultu* que nous avons analysée ici (1908, II, 245). — Dans le paragraphe sur les sacerdoces il aurait fallu tenir compte de la jeune « charmeuse de serpents » trouvée par Woodhouse que j'ai cherché à situer dans mon mémoire sur *les Divinités gauloises au serpent* (*R. A.*, 1907, I, 248) et des autres légendes folkloriques indiquées dans mes *Fétiches Étoliens* (*Rev. d'Ethnogr.*, 1913). S'il avait connu le travail que j'ai consacré à l'*Étolie sur les trophées gaulois de Kallion* (*Journ. d'archéol. numism.*, 1911) il aurait pu ajouter *Eileithya* à sa liste des cultes étoliens ; en tout cas, il aurait dû connaître la dissertation où Vollgraff montre toute l'importance des *Aitôlika* de Nicandre, poème perdu d'où dérive beaucoup de ce que nous savons des mythes étoliens (*Nikander und Ovid*, 1909), et du poème semblable d'Alexandre d'Etolie, poèmes composés pour créer à la Ligue Étolienne un passé légendaire digne du rôle qu'elle a joué de 280 à 180 ; enfin, pour donner toute sa valeur à la chasse de Kalydon, il eût dû ne pas négliger les pages si intéressantes que lui a consacrées Dietrich Mülder, *Die Ilias und ihre Quellen* (1910).

A. REINACH.

E. Sellin. — **Zur Einleitung in das Alte Testament.** — Leipzig, *Quelle u. Meyer*, 1 vol. grand in-8, 105 pages. Prix : 2 m. 80.

Cette brochure est le fruit d'une polémique entre l'auteur et M. Cornill. Les deux savants sont professeurs de théologie et s'occupent spécialement de l'étude de l'Ancien Testament. Le second a publié, en 1891, une *Introduction à l'Ancien Testament* du point de vue de l'école critique moderne, celle de Wellhausen. Cet ouvrage, très bien fait, eut un grand succès et a bénéficié d'un grand nombre d'éditions.

Il y a deux ans environ, M. Sellin a publié un manuel sur le même sujet, mais du point de vue conservateur. Cornill a cru devoir faire connaître ce qu'il trouve à y critiquer. Les pages dont nous nous occupons sont la réponse à cette critique.

Nous négligerons ici les divergences de détail entre les deux savants pour ne pas être entraîné trop loin, et nous ne relèverons que les différences principales.

Sellin prétend que dans *Genèse*, xiv, il y des éléments historiques, alors que Cornill, avec beaucoup d'autres critiques, est d'un avis contraire. Le premier pense que le Livre de l'Alliance, comme on appelle *Exode*, xx-xxiii, est en somme mosaïque, tandis que le second, avec la plupart des hébraïsants de nos jours, y voit un morceau de date beaucoup plus récente. Les deux savants diffèrent quant à l'âge de la Loi de Sainteté (*Lévit.*, xvii-xxvi), qui, d'après Cornill et d'autres spécialistes, fut rédigée plus tard que le Deutéronome et le livre d'Ezéchiel et qui, suivant Sellin, remonte passablement plus haut. Au dire de celui-ci, le Cantique de Moïse (*Deutér.*, xxxii) et la Bénédiction de Moïse (*Deutér.*, xxxiii) dateraient, cette dernière du temps des Juges et le premier du temps précédant le prophète Osée. Cornill, au contraire, avec l'école de son bord, fait descendre plus bas la date de composition de ces poèmes. Le même affirme que le noyau législatif du Deutéronome, découvert dans le temple de Jérusalem (II *Rois*, xxii et xxiii), fut un compromis entre le sacerdoce et le parti prophétique, rédigé peu auparavant. Sellin veut que ce document ait été inspiré par la réforme d'Ezéchias (II *Rois*, xviii, 4). Il soutient en outre que la source élohiste du Pentateuque et des livres bibliques suivants fut composée à Sichem, dans la seconde moitié du règne de Salomon, et la source jahviste des mêmes livres, à peu près à la même époque, ce qui est contredit par

Cornill et la critique avancée en général, ceux-ci faisant descendre bien plus bas l'élaboration de ces sources. Si ces derniers voient dans la source sacerdotale de l'Hexateuque un document fictif et postexilien, Sellin, comme d'autres, croit y trouver des éléments en partie très vieux et historiques.

Outre ces divergences entre nos deux exégètes, d'autres concernent une série de passages prophétiques : Amos, IX, 8-15 ; Sophonie, II, 11 ; III, 9 ; Esaïe, II, 2-4 ; XV, 1-XVI, 12 ; XLIX, 1-9 ; L, 4-9 ; LII, 13-LIII, 12 ; Jérémie, XXX ; Osée, III. Ici, comme précédemment, Sellin se montre fort conservateur comparativement à Cornill. Il en est de même quant au recueil des Psaumes, où celui-là croit en trouver qui ne remontent pas seulement au-delà de l'exil, mais jusqu'à David, tandis que le second enseigne que la plupart des Psaumes furent composés après l'exil et ont servi de cantiques au culte des synagogues de ce temps. De même Cornill considère le recueil des Proverbes comme postexilien ; Sellin, par contre, est assuré que ce genre fut déjà cultivé à la cour de Salomon et que certains produits peuvent en être parvenus jusqu'à nous dans le livre en question. Ce dernier suppose que l'auteur des Chroniques avait à sa disposition, outre les livres de Samuel et des Rois, d'autres sources vraiment historiques et assez considérables ; Cornill met cela sérieusement en doute.

On voit, par les traits relevés et par toute cette polémique, que des hommes également compétents et impartiaux peuvent différer grandement d'opinion sur une foule de questions très importantes se rapportant à des livres entiers et à beaucoup de détails de l'Ancien Testament. Malgré la solide position prise par Wellhausen et son école, au point que l'ancienne opposition qui se manifestait contre elle, est considérablement atténuée, une série de problèmes nouveaux ont pourtant surgi dans ces dernières années qui demandent de nouveaux efforts pour les résoudre. C'est surtout l'influence de la littérature et de l'histoire mieux connues des grands peuples anciens de l'Asie occidentale, qui complique, plus que l'école en question ne l'avait cru, l'étude des diverses phases aussi bien de la littérature que de l'histoire d'Israël. Mais nul doute que les efforts dont elle est l'objet de la part des écoles rivales, ne contribue à faire encore progresser la science biblique, si intéressante à tant d'égards.

C. PIEPENBRING.

Holtzmann (Heinrich-Julius). — **Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie**. Zweite neu bearbeitete Auflage herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer. — Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911. 2 vol. in-8° de xx-580 et de xv-615 pages.

Lorsque le professeur Heinrich-Julius Holtzmann mourut, le 4 août 1910, il préparait depuis plusieurs années déjà une seconde édition de son traité classique de Théologie du Nouveau Testament dont la première édition avait paru en 1897. Son travail était si avancé que les professeurs Jülicher et Bauer qui, sur la demande de la famille du défunt, se sont chargés de faire paraître cette seconde édition à laquelle le maître n'avait pu mettre la dernière main, ont pu borner leur rôle d'éditeurs à la mise au net du manuscrit et à la surveillance de l'impression[1]. C'est bien l'œuvre de Holtzmann qu'ils donnent au monde savant sans y avoir rien ajouté de leur propre fonds.

Dans une préface qui n'est pas datée, mais que les éditeurs estiment avoir été écrite au plus tôt en 1909, Holtzmann exprimait le sentiment que la seconde édition de son manuel serait la conclusion de toutes ses études sur le Nouveau Testament. C'est sans doute le désir qu'avait le vieux maître de donner à ce testament scientifique une forme aussi parfaite que possible qui explique qu'il ait tant tardé à le publier. H.-J. Holtzmann a été un théologien d'une admirable érudition. Il lisait et dépouillait avec soin tout ce qui paraissait non seulement en Allemagne, mais aussi en France, en Angleterre, en Amérique, aussi n'abordait-il jamais aucun problème sans la connaissance exacte de ce qui avait été dit à son sujet et, comme il avait l'habitude de faire connaître dans ses notes par de larges citations les opinions diverses émises à propos de chacun des problèmes qu'il abordait, ses travaux reflètent non seulement ses propres recherches, mais encore l'effort collectif de toute la science du Nouveau Testament. Ces qualités de Holtzmann se retrouvent dans l'édition posthume que nous annonçons. Il serait difficile, croyons nous, de citer un travail de quelque importance paru entre 1897 et 1910 dont on ne trouverait aucune mention dans les notes. Pour trouver la place que réclamait l'analyse d'une production scientifique qui semble plus intense d'année en année,

1. M. Jülicher a en outre placé une préface en tête du second volume et joint à l'ouvrage des tables beaucoup plus détaillées que celles de la première édition.

Holtzmann a dû faire disparaître les références détaillées aux travaux antérieurs à 1897. Il s'y est d'autant plus facilement résigné que les idées essentielles des exégètes d'il y a quinze ans et plus, se retrouvent presque toutes chez l'un ou l'autre de leurs successeurs.

Mais cette seconde édition ne diffère pas de la première uniquement par les notes. Holtzmann ne s'est pas borné à enregistrer les opinions qui ont vu le jour depuis 1897, il les a discutées et s'est efforcé de prendre position dans les divers problèmes qui ont été traités depuis 1897 et qui, pour la plupart, sont encore à l'ordre du jour de la science du Nouveau Testament.

Il serait fastidieux d'entreprendre une comparaison détaillée des deux éditions du traité de Holtzmann et de noter les divers points sur lesquels l'auteur a modifié son opinion ou l'a autrement motivée. Nous nous bornerons à quelques observations d'un caractère plus général.

Ce qui caractérise les recherches faites sur le Nouveau Testament depuis une quinzaine d'années, c'est une tendance de plus en plus nette et de plus en plus générale à appliquer à l'étude des problèmes de théologie et de critique bibliques les méthodes de l'histoire générale des religions. Il va sans dire que l'application de ces méthodes détermine une transformation profonde non seulement de la manière dont les problèmes sont traités, mais encore de celle dont ils sont posés. La disposition de la théologie du Nouveau Testament de Holtzmann est cependant restée dans la seconde édition ce qu'elle était dans la première. Pour lui elle n'a ni directement ni indirectement un caractère dogmatique, c'est une discipline strictement historique, dont le rôle est d'analyser le contenu des livres du Nouveau Testament : cependant elle ne doit pas sortir des bornes que lui pose le canon. On s'est étonné que plaçant ainsi résolument la théologie du Nouveau Testament sur le terrain de l'histoire, Holtzmann ait cependant persisté à opérer avec la notion du canon qui est une notion dogmatique bien plus qu'historique. Krüger[1] et Wrede[2] en particulier, ont soutenu à propos de la première édition de Holtzmann, que de même que la Théologie de l'Ancien Testament s'était transformée en une Histoire de la religion d'Israël, il fallait que la Théologie du Nouveau Testament disparût pour faire place à une Histoire de la religion chrétienne primitive. Holtzmann n'a pas

1. Krüger, *Das Dogma vom Neuen Testament*, 1895.

2. Wrede, *Ueber Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, 1897.

cru devoir obéir à ces suggestions. Les raisons qu'il donne pour maintenir sur ce point la conception traditionnelle de la Théologie du Nouveau Testament ont une valeur que ne pourront méconnaître ceux-là mêmes qui sont le plus complètement dégagés de la notion dogmatique du canon. Holtzmann fait d'abord observer qu'un simple changement de titre (comme celui qu'a fait von Soden quand il a intitulé « *Urchristliche Literaturgeschichte* », une Introduction au Nouveau Testament) ne serait d'aucune portée. Si au contraire on voulait donner à la Théologie du Nouveau Testament d'autres matériaux que les livres canoniques on se heurterait, comme Ehrhardt l'a fait très justement observer à propos du programme de Wrede[1], à l'impossibilité absolue de trouver un *terminus ad quem* qui serait choisi autrement que pour des raisons subjectives et arbitraires. En outre, Holtzmann fait valoir que le Nouveau Testament, envisagé comme un tout, a joué dans le développement du christianisme un rôle tel qu'il constitue un fait qu'on n'est pas en droit de négliger. Ces observations sans doute ne ruinent pas entièrement les arguments invoqués par les partisans d'une histoire religieuse du christianisme ancien, ils ont un caractère plus pratique que théorique, ils méritent cependant d'être pris en très sérieuse considération.

Sur un autre point encore Holtzmann maintient contre les novateurs son ancienne manière de voir. Il entend ne faire entrer dans son exposé que les idées théologiques et non pas la religion toute entière, l'histoire de la piété proprement dite comme celle du culte lui paraissant ressortir de l'histoire ecclésiastique. On a quelque scrupule à critiquer Holtzmann sur ce point. De quel droit, en effet, exigerait-on de l'auteur d'une histoire de la théologie autre chose que ce qu'il a voulu écrire? On peut cependant se demander si, à isoler la théologie de la piété qu'elle traduit, on ne s'expose pas à ne pas la saisir d'une manière aussi vivante et aussi complète qu'il serait possible. Cela est si vrai que Holtzmann, qui cependant ne voulait écrire qu'une histoire de la théologie chrétienne primitive, n'a pas pu exposer le paulinisme sans parler de l'expérience faite par l'apôtre sur le chemin de Damas. Il nous semble que s'il avait résolument marché dans la voie où il a bien été obligé de s'engager parfois, son exposé eût été plus vivant et plus vrai. A lire le traité de Holtzmann — et cette observation que suggère le second volume qui traite principalement du paulinisme porte aussi sur le

1. *Annales de bibliographie théologique*, 1898, p. 139-144.

premier consacré à l'enseignement de Jésus, —on pourrait parfois courir le risque d'oublier que le christianisme a été une vie avant d'être une théologie et qu'en lui la doctrine n'a été, à l'origine au moins, qu'une traduction directe et immédiate des expériences, traduction qui n'aurait eu aucun sens là où ces expériences n'auraient pas été faites.

Mais le programme étant tracé comme il vient d'être indiqué, il faut reconnaître que Holtzmann s'est efforcé de donner satisfaction — dans la plus large mesure possible — aux représentants de l'histoire des religions. Signalons à titre d'exemple la manière dont le chapitre d'introduction sur le judaïsme a été transformé par l'utilisation des travaux importants dont cette période de l'histoire d'Israël a été l'objet depuis quinze ans. Notons aussi l'addition de paragraphes sur la religion hellénistique, le syncrétisme et le gnosticisme.

L'ouvrage de Holtzmann sous sa forme nouvelle est donc parfaitement au courant de l'état actuel de la science. Il rendra bien des années encore de grands services à ceux qui se proposent l'étude scientifique du christianisme primitif, car s'il serait faux de réduire — comme parfois on l'a fait par excès d'intellectualisme — cette étude à l'analyse de la pensée chrétienne primitive, il ne serait pas moins fâcheux de négliger l'élément intellectuel dans la vie des premiers chrétiens.

Maurice Goguel.

Paul Casanova. — **Mohammed et la fin du monde.** *Étude critique sur l'Islam primitif*, 1er fasc., in-8° de 83 pages. — Paris, Geuthner, 1911.

Nos lecteurs connaissent par l'intéressant article publié ici même (*RHR*, mars-avril 1910) sur la *malhamat* dans l'Islam primitif, la thèse du savant professeur de langue et de littérature arabes au Collège de France. Ce premier fascicule en est le développement; deux autres constitueront un commentaire où l'on reprendra « page par page, tout ce qui peut prêter à une discussion, à un développement, à un éclaircissement de détail ». La science de l'auteur, sa familiarité avec les grands commentateurs musulmans, nous sont de sûrs garants de l'intérêt de ce complément. Le mémoire que nous signalons tend à prouver que le Coran renferme les mêmes idées eschatologiques que le Nouveau Testament.

Tout le monde admet que Mohammed a été mû tout d'abord par de

telles préoccupations; mais sous une forme qui le range dans la série des prophètes de l'Ancien Testament et avec l'intention d'en clore la liste. Toutefois, quand il se fut installé à Médine, les préoccupations terrestres l'emportèrent, il se mit à légiférer et même à prescrire à chacun de rédiger son testament.

L'étude de M. Casanova précise ce point de vue en reconnaissant trois phases distinctes. « Dans la première, (le Prophète) affirme l'imminence de l'heure; dans la seconde, il hésite et déclare qu'il ne sait plus si elle est proche ou lointaine. Plus tard, absorbé par ses nouvelles fonctions de général en chef et de législateur, il délaisse la question et ne s'occupe que des nécessités de l'heure présente ».

Mais à ces conclusions fort vraisemblables se superposent des hypothèses qui appelleront certainement la contradiction. C'est ainsi que M. Casanova croit devoir reprendre la formule développée par Springer d'un Mohammed « chrétien ». Les emprunts faits au christianisme n'imposent pas une affiliation au christianisme, pas plus que les emprunts au judaïsme n'imposent que Mahomet se soit converti au judaïsme. Si le patriarche copte a fait bon accueil à la nouvelle doctrine, ce n'est certes pas pour des raisons d'orthodoxie; le Prophète a mené contre les Chrétiens la plus vive polémique, les accusant, au même titre que les Juifs, de falsification éhontée des livres sacrés. Quels reproches plus sanglants pouvait-on leur adresser? Il y a d'ailleurs entre la primitive doctrine du Prophète et celle enseignée par Jésus une différence essentielle. Car si Mohammed, comme tout bon prophète, a proclamé les châtiments prochains, la venue de l'heure, la fin du monde et le jugement dernier, il n'a jamais annoncé le « royaume de Dieu ». Le parallélisme sur lequel s'appuie M. Casanova n'est donc pas complet, loin de là. Pour l'achever, le savant arabisant est contraint de faire appel à la doctrine musulmane postérieure. Or, l'évolution de cette dernière est attestée par le sens même du mot *mahdî*, « le guidé par Allah », qu'on applique d'abord à Abraham et qui ne prend qu'assez tard la valeur très particulière qu'on lui connaît et par laquelle on désigne le personnage qui doit apparaître lors de la fin du monde, avant l'Antichrist et le Messie. Cela, et aussi la tradition qui paraît le mieux assurée, nous empêchent d'adopter le point de vue de M. Casanova, à savoir que le « chiisme primitif (avant ses exagérations et ses visées révolutionnaires) est la véritable orthodoxie musulmane ». Nous attendons avec impatience les développements promis pour comprendre que « le mahdisme n'est pas, dans l'Islam, une anomalie, mais un

simple compromis que les Omeyyades une fois maîtres du pouvoir ont cherché à annuler ».

René Dussaud.

Wilfrid Ward. — **The Life of John Henry, Cardinal Newman, based on his Private Journals and Correspondance.** — Londres, Longmans, 1912. — 2 vol. in-8, 654 et 627 pages. Prix : 36 sh.

Cet ouvrage monumental constitue moins une biographie complète qu'une histoire de Newman dans l'Église romaine. Sa vie dans l'Église anglicane (1801-1845) est résumée en deux chapitres sur trente-cinq. La période romaine est traitée avec de très copieuses citations de documents intimes. Une question se pose tout d'abord. L'auteur publie-t-il ce qui est le plus important ? Il dit beaucoup ; il dit tant, qu'à mon avis le cardinal ne sort pas grandi de cette publication et que cette publication ne semble pas de nature à donner aux Anglicans l'idée d'entrer dans l'Église romaine. Comme l'auteur se pique d'être un catholique orthodoxe et un fidèle disciple et ami de Newman, il y a donc là une présomption en faveur de son impartialité et de sa candeur.

Le défaut de cette biographie est de ne pas replacer suffisamment son héros dans son cadre historique, du commencement à la fin. Par exemple, en ce qui concerne la famille, son frère Francis-William n'est nommé que trois fois, en passant et par nécessité de récit ou des citations, comme s'il eût été un homme insignifiant. Or, Francis-William, malheureusement à peu près inconnu chez nous, fut un saint dans le monde laïque, comme son frère en fut un, à sa façon, dans l'Église. Au point de vue de la force de la pensée, il fut infiniment supérieur à son frère, mais il lui manqua de savoir, comme lui, filer des phrases sentimentales. Rendre justice à Francis, c'est diminuer John, et c'est pourquoi les écrivains catholiques s'efforcent généralement de parler de lui le moins possible. Il est regrettable que M. Ward se soit conformé à cet usage orthodoxe. Autre exemple d'information incomplète : ce fut une des plus grandes audaces de la diplomatie de Léon XIII de nommer John-Henry cardinal, et il ne le fit que dans une promotion très éclectique où Mgr Pie et le Père Zigliara établissaient une compensation. M. Ward ne parle pas des collègues de la promotion, ni de la politique de bascule qui la composa manifestement. Pour disculper son héros de

toute accusation de libéralisme théologique, il a écrit un chapitre sur « le libéralisme catholique » où la position du cardinal sur ce sujet est parfaitement définie et où il se trouve momentanément placé dans son cadre. Mais il n'y a pas un mot sur la question du modernisme, bien que les principaux modernistes se soient toujours vantés d'être les disciples logiques du cardinal et que Pie X ait cru devoir protester contre cette prétention dans une lettre publique adressée à l'évêque de Limerick. M. Ward est pourtant plus capable que la plupart des controversistes de discuter les textes sur lesquels s'appuyaient les modernistes et sa réserve est d'autant plus singulière qu'il se montre pourtant généralement très porté à mettre en relief l'orthodoxie de son héros. Il dit (II, p. 504) que la position prise par lui dans la question biblique « concédait moins à la critique moderne que les opinions adoptées maintenant dans beaucoup de séminaires ecclésiastiques ». Il se peut que certains séminaires aient été mal surveillés dans ces derniers temps, mais ils n'ont jamais constitué que des exceptions et le décret de la Consistoriale du 29 juin 1912 y a mis bon ordre.

Une courte esquisse sur l'histoire de la mémoire du cardinal et sur son influence aurait, à tout le moins, utilement complété sa biographie. Enfin, à défaut de cet exposé délicat, et peut-être même irritant, on aurait aimé à voir en appendice une note bibliographique sur les principales publications relatives au cardinal.

J'ai dit que le cardinal ne sort pas grandi de cette publication et que cette publication ne me sembla pas de nature à convertir, comme lui, les dissidents à l'Église romaine. Peut-être ces expressions ont-elles besoin de quelques explications.

Dans une lettre qu'il écrivit à l'âge de 82 ans, Newman parle de la « sensibilité morbide de sa peau » (Ward, II, p. 522). Morbide est en effet le terme exact. Toute sa vie, il donne les preuves d'une sensibilité suraiguë. « Albany Christie l'accompagna d'Oxford à Littlemore quand la grande séparation de 1845 approchait ; Newman ne dit pas un mot tout le long de la route et, quand ils arrivèrent, la main de Christie était tout humide des larmes de Newman. Quand il se confessa à Littlemore, il était si épuisé qu'il ne put marcher sans être soutenu. Quand il s'en fut à Rome régler ses différends avec les Oratoriens de Londres, il alla pieds nus de l'endroit où s'arrêtait la diligence jusqu'à la basilique Saint-Pierre. A la mort d'Ambroise St. John, il se jeta sur le lit où reposait son cadavre, il y passa la nuit ». (Ward, I, p. 21.) Après lui avoir appris de mauvaises nouvelles au sujet de son journal *The Ram-*

bler, en 1858, Acton écrit à un de ses amis : « Il tomba très déprimé, gémit longtemps en se balançant en avant et en arrière devant le feu, comme une vieille femme qui a mal aux dents ». (Ward, I, p. 481.) Cette extrême sensibilité gagna l'intelligence où elle produisit quelque chose qui ressemble fort à de la superstition. Il attacha une importance spéciale au nombre sept. « Il limita à sept années son rectorat de l'université de Dublin. Il croyait que le terme normal de ses amitiés intimes devait être de sept années. Une lettre de 1871 à la prieure des dominicaines montre qu'il croyait que le nombre sept entre dans le compte des élus à chaque génération ». (II, p. 343).

Cette morbidité fait de son journal une plainte continue pendant trente ans. M. Ward écrit (I, p. 11) : « S'il était mort à 63 ans, à un âge qui représente à peu près le terme des jours accordés à l'homme en ce monde, sa carrière aurait fini dans l'histoire comme la plus triste des faillites. Les historiens auraient mis en contraste son importance sans égale en 1837 et sa complète insignifiance en 1863. Sa biographie aurait été une tragédie ».

Oui, la vie de John-Henry Newman fut une tragédie, et cette tragédie ne finit pas en 1863, comme paraît le penser son historien : elle se prolongea jusqu'en 1878, jusqu'à ce qu'il fût créé cardinal. Avec la pourpre romaine, le décor change et la scène ressemble de temps en temps à une comédie. Le digne vieillard croit qu'il va enfin pouvoir accomplir de très grandes choses, réaliser la mission providentielle à laquelle il se crut toujours appelé. Il en vint même à penser que s'il était grandement improbable qu'il devînt pape un jour, cela du moins n'était pas impossible. Un pape fut élu à l'âge de 93 ans et mourut à 96 ans, après avoir fait beaucoup de besogne pour cet âge et dans un temps si court. Et Newman traça pour son éventuel pontificat un programme que certainement aucun pape ne pourra réaliser : il nommerait et organiserait des commissions pour l'étude de la critique biblique et l'histoire de la primitive Église et « ces commissions devraient faire un rapport complet et sincère... » (II, p. 477).

Le 1er janvier 1888, jour où l'on fêtait le jubilé sacerdotal de Léon XIII, Newman prêcha. « Il laissa voir dans son sermon la pensée qui l'avait si longtemps obsédé, — qu'il lui avait été permis de faire bien peu de chose depuis son entrée dans l'Église jusqu'aux dernières années de sa vie. Il découvrit en cela un point de sympathie avec le pape Léon, qui (croyait-il) était un vieillard relativement inconnu quand lui fut donnée la grande opportunité de son élévation au pontificat.

« Telles étaient les voies de la divine Providence. Lorsque nous regardons, dit-il, les vies des saints, on est souvent émerveillé que Dieu ne les ait pas employés plus complètement ». (II, p. 530.)

Ainsi, après avoir cru dans son enfance « qu'il pouvait être un ange », après s'être senti un génie dans son âge mûr, John-Henry Newman finit par se mettre au rang des saints. Le sermon où il exprimait cette opinion de lui-même fut d'ailleurs son dernier. Il s'éteignit peu à peu, sans être employé davantage par la divine Providence. Le 11 août 1890, il entra dans cette « gloire éternelle » à laquelle il avait eu, à l'âge de quinze ans, la certitude d'être prédestiné.

A. Houtin.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

GEORG GERLAND. — **Der Mythus von der Sintflut.** — Bonn (Marcus et Weber), 1912, 1 vol. in-8° de 124 pages. — M. G. Gerland, qui a composé, en collaboration avec Waitz, une *Anthropologie* restée classique, possède dans ses tiroirs toute une série de monographies ayant trait à l'ethnographie religieuse : il n'a pu les publier jusqu'ici par suite d'occupations très absorbantes et fort éloignées de l'histoire des religions. Parvenu à l'âge de la retraite, mais non du repos, il se décide à publier ces travaux, « sans prétentions » tels qu'ils ont été écrits il y a plus de dix ou quinze ans.

La plus grande partie du livre (pp. 8-117) est remplie par une revue un peu rapide du mythe du déluge à travers tous les peuples de la terre. Cette revue n'est pas complète et elle n'est pas à jour ; cela n'a rien d'étonnant, étant donnée la façon dont l'ouvrage a été composé, et cela n'a pas non plus une bien grande importance ; car les documents rassemblés par l'auteur suffisen amplement à prouver sa thèse, que le mythe du déluge s'est formé indépendamment dans les provinces ethnographiques les plus diverses. Ce qui est plus grave, c'est que les fautes de transcription ou d'impression sont assez nombreuses : p. 44, *Udengei* pour Ndengei, le grand dieu fidgien ; p. 49, *Merian*, pour Mariner, l'auteur de *The Natives of the Tonga Islands* (Londres, 1818) ; p. 50 sq., Hime-nui-te-po, au lieu de Hine-nui-te-po, et traduit « die grosse leuchtende der Nacht », au lieu de « la grande fille de la nuit » ; etc.

Dans l'Introduction et dans la conclusion, l'auteur présente quelques remarques intéressantes, mais sommaires, sur le caractère du mythe du déluge, sur son antiquité et son développement, sur sa complexité et sur son rapport avec la cosmogonie et d'autres mythes. Enfin, il propose une interprétation conçue dans un esprit « astralisant » : ainsi, l'arche des « rescapés » serait le croissant de la lune, flottant dans la mer céleste et finissant par se poser sur une montagne. Par contre, M. Gerland ne se demande pas si le mythe du déluge ne présente pas certains rapports avec la corporation et le rituel des faiseurs de pluie ou des marins. C'est pourtant un point essentiel.

Mais M. Gerland ne prétend nullement avoir épuisé le sujet. Il a voulu rendre service aux travailleurs qui s'y attaqueront après lui, en mettant à leur disposition sa collection, fort riche, de faits et de références. Il a essayé d'être utile et il y a réussi. Souhaitons à M. Gerland de pouvoir mener à bien rapidement la publication de ses autres travaux.

ROBERT HERTZ.

Louis Delaporte. — **Épigraphes araméens.** Étude des textes araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes d'après les leçons professées au Collège de France pendant le semestre d'hiver 1910-11. Un vol. in-8e de 96 p. ; Paris, Geuthner, 1912. — Pour la facilité de la consultation, quelques tablettes cunéiformes de l'époque des Sargonides et des Achéménides et même d'Alexandre recevaient en marge quelques notes écrites en araméen. Cet idiome « n'était donc pas seulement, remarque M. Delaporte, la langue des relations officielles entre la cour des Perses et les nations qu'ils avaient subjugées, comme l'a établi M. Clermont-Ganneau dès 1878, mais il était répandu et parlé en Assyrie, au VIIe siècle, et en Babylonie au Ve siècle, tout aussi bien que dans les colonies juives du sud de l'Egypte ». On voit donc l'intérêt qu'il y a à assurer la lecture souvent difficile de ces épigraphes, aujourd'hui au nombre de plus d'une centaine. C'est ce travail que nous donne M. Delaporte ; il y apporte sa précision et son soin habituels.

Au point de vue de l'histoire des religions, les renseignements qu'on y puisera sont peu nombreux ; mais il en est d'utiles à noter. Ainsi l'énigmatique אש pour *Ištar* ; le dieu de Nippour EN-LIL s'appelait *Ellil* en sémitique ; le nom divin EN se prononçait *Bêl* ; la lecture du nom divin KUR-GAL, à l'époque néo-babylonienne, est אור = *Amurru* qui est écrit MAR-TU sous la première dynastie babylonienne, c'est le dieu des Amorrhéens ; enfin le nom divin NIN-IB est transcrit אנושת dont la lecture est fort controversée ; M. Delaporte penche à accepter l'opinion de M. Joseph Halévy : *En-nammašti*, ce qui signifierait « seigneur de toute créature animée ». M. Pognon lit maintenant Anušat.

R. D.

Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, t. V, fasc. 2. Un vol. in-8e de 310-202 et LXII p. Université St-Joseph, Beyrouth ; Paris, Champion, 1912. — Ce copieux fascicule nous donne la suite des Notes de lexicographie hébraïque et des Notes de critique textuelle du P. Paul Joüon. — M. O. Rescher dresse le catalogue de nombreux manuscrits des bibliothèques de Stamboul. — Le P. M. Chaine étudie le texte copte du recueil intitulé *Apophtegmes des Pères* et conclut que la première rédaction a été faite en grec : « Pour le petit nombre des apophtegmes que nous ne possédons pas en grec, une origine copte est possible ; des additions à un recueil de ce genre sont particulièrement faciles. Parmi les documents que l'auteur grec utilise, on peut affirmer aussi que des documents de langue copte purent avoir leur part ; mais c'est là, croyons-nous, tout ce que l'on peut accorder ». — Le P. L. Ronzevalle condense trois articles qu'il a donnés au *Journal Asiatique* sous le titre *Les emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie et spécialement d'Andrinople*. — Le P. H. Lammens continue ses belles études sur *Le Califat de Yazid Ier*. On y trouvera d'abondants renseignements sur les tribus arabes de Syrie, une bonne monographie sur Nadjran (Arabie), des indications sur les

Samaritains. Les préoccupations exégétiques de la Sira ne font pas de doute ; mais le savant arabisant pousse parfois trop loin le scepticisme. Dans la Bible, les livres des Rois sont eux aussi écrits dans une intention non dissimulée d'instruction religieuse ; ne contiennent-ils pas cependant de précieux renseignements ? Le P. L. ne tient pas la balance égale : pourquoi, par exemple, les chrétiens de Nadjran n'auraient-ils pas pratiqué l'usure tout comme les musulmans de La Mecque ? Dans l'ensemble, excellente documentation. — Le P. Séb. Ronzevalle poursuit ses *Notes et études d'archéologie orientale*. Le morceau principal intitulé *L'aigle funéraire en Syrie* est une longue réfutation de l'étude publiée ici même par M. Fr. Cumont : *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs* (*RHR*, 1910, II, p. 119-164). Dans l'article de notre savant collaborateur, il faut distinguer la valeur funéraire de l'aigle et l'origine de cette conception. Sur ce dernier point M. Cumont a suggéré une solution, mais on peut en imaginer d'autres. M. Gardiner (*RHR*, mars-avril 1911) penche pour une origine égyptienne et le P. Ronzevalle pour une origine hittite. En revanche le savant archéologue nous paraît contester à tort la valeur funéraire de l'aigle en Syrie. M. Cumont n'a pas dit que l'aigle n'y avait que cette valeur, mais il a bien défini sa fonction de psychopompe. Ce nous semble un défaut de méthode grave et qui ne tendrait à rien de moins qu'à supprimer toute archéologie religieuse que de dénier, en pleine Syrie romaine, toute signification à l'aigle ou au disque ailé pour n'y voir que de simples motifs décoratifs. D'ailleurs le P. R. atténue la rigueur de ses conclusions en prévenant qu'elles « sont plutôt provisoires et dubitatives, sinon entièrement négatives ». Le savant orientaliste étudie ensuite et publie des monuments trouvés en Syrie : une base phénicienne des environs de Tripoli actuellement au musée de Constantinople, à laquelle il fait l'application de sa théorie des symboles sans valeur religieuse ; mais il ne nous paraît pas avoir exactement saisi la valeur du monument ni déterminé sa date ; nous y reviendrons plus à loisir. Deux stèles de Saïda, également à Constantinople, nous paraissent, autant qu'on en peut juger sur les reproductions, d'époque hellénistique plutôt que romaine. Il serait très intéressant de relever des traces du culte de Tanit en Phénicie : le P. Ronzevalle croit tenir la preuve de l'origine libanaise de Tanit dans deux noms de lieux du Liban, *Aqtanit* et *Ain-tanit* et il conclut qu'« il devient moralement certain, s'il n'est pas mathématiquement prouvé, que cette déesse était originaire du Liban ». Il y a une difficulté, c'est que la prononciation Tanit n'est pas la bonne ; la seule transcription ancienne est, à l'accusatif, TAINTIΔA. Il est vrai que le P. R. corrige cette graphie en TANITIΔA, de même que les Ταναΐδες de Philon de Byblos, seraient à lire Τανιτίδες, comme l'a proposé M. Clermont-Ganneau. Tout cela n'est qu'hypothèse et il n'y a pas l'ombre d'une certitude. Signalons un nouveau document épigraphique concernant le *Deus Geneas* (nous ne saisissons pas exactement en quoi consiste la distinction radicale proposée par l'auteur entre *Genneas* et *Gennaios*) ; quinze pages consacrées à la tablette

hébraïque de Gézer sans que la lecture avance d'un pas; enfin, des notes sur quelques intailles sémitiques de la Collection de Clercq dont la publication par M. de Ridder est l'objet d'éloges mérités. On doit être reconnaissant au P. Ronzevalle de l'activité avec laquelle il recherche en Orient les monuments antiques et du soin qu'il prend à les publier : les discussions que ces monuments soulèvent sont la meilleure preuve de l'intérêt qui s'y attache. — Le P. Mallon publie quelques inscriptions coptes et le P. de Jerphanion communique des Notes de Géographie pratique. — Le P. Power reprend la question difficile des poésies d'Umayya ben Abi ṣ-Ṣalt que M. Huart a analysées dans le *Journal asiatique* (*Une nouvelle source du Coran*, X^e série, t. IV, p. 125 et suiv.) et que M. Schulthess a groupées et éditées en 1911. Après une étude du texte, des additions et des corrections, le savant arabisant pose la question de savoir si Umayya était musulman. Il estime que Mohammed était plus jeune qu'Umayya et qu'il a dû connaître les poésies de ce dernier. Mais l'emprunt n'est pas certain, car l'un et l'autre ont pu puiser à une source commune. — Le P. L. Ronzevalle étudie quelques caritatifs dans l'arabe de Syrie. — Des comptes rendus détaillés terminent cet intéressant fascicule.

René Dussaud.

Ph. Cheminant. — **Les Prophéties d'Ezéchiel contre Tyr** (xxvi-xxviii, 19). Un vol. in-8 de x-131 pages. — Paris, Letouzey et Ané, 1912.

Joseph Plessis. — **Les Prophéties d'Ezéchiel contre l'Égypte** (xxix-xxxii). Un vol. in-8 de viii-122 pages. — Paris, Letouzey et Ané, 1912. — Ce sont deux thèses pour le doctorat, présentées à la faculté de théologie catholique d'Angers. Elles donnent la traduction du texte avec commentaire, le tout suivi d'une critique littéraire et historique. L'un et l'autre travail attestent une connaissance étendue des langues et des littératures orientales ainsi que des recherches qu'elles ont suscitées.

M. Cheminant suit de très près le rythme de la *qinah* ou lamentation et s'attache dans ses corrections à ne pas s'en écarter. Ces corrections, en tant qu'elles touchent les noms propres, nous ont paru souvent osées. Ainsi pour Simyra substitué à Tyr (xxvii, 8) : l'observation de Kraetzschmar sur laquelle elle s'appuie manque d'à-propos : comment s'étonner que Tyr se réserve de choisir ses pilotes parmi les plus habiles de ses citoyens? Au verset suivant la mention de Mehalléb, introduite par M. Cheminant, violente le texte sans profit pour le sens. Mais il y a lieu, avec l'auteur, de se demander si la *qinah* s'arrête bien après le v. 9^a comme on l'admet. Nous le croyons, en considérant v. 9^b-11 comme un raccord maladroit établi lors de l'insertion de v. 12-24.

Ce dernier morceau, qui constitue une description unique du commerce tyrien, est d'un intérêt capital auprès duquel pâlit tout le reste. Le nouveau commentateur ne paraît pas s'en être bien douté. Il est vrai que, tout d'abord,

il eût fallu reconnaître, ce qui est de toute évidence, que le morceau a été inséré après coup dans le texte d'Ezéchiel et peut-être n'a-t-on pas été libre d'en juger ainsi. Il eût fallu ensuite reconnaître une source phénicienne et pousser plus avant l'étude archéologique. On aurait évité ainsi d'écarter au v. 15 la correction, appuyée par les LXX et la mention des îles nombreuses, de Dedan en Rhodes en invoquant que l'ivoire ne vient pas des îles grecques : les découvertes archéologiques prouvent que dès l'époque mycénienne les îles de la Méditerranée orientale faisaient un grand commerce d'ivoire et que leurs artistes en tiraient des ornements très appréciés. De même au v. 21, c'est à tort qu'on est surpris de la mention des « Arabes » qu'appuie maint témoignage épigraphique d'Arabie ; Cornill a parfaitement raison de dire que les chameaux ne pouvaient pas être un objet de commerce avec Tyr, car les chameaux employés dans les caravanes restent toujours la propriété des Arabes qui accompagnent leurs bêtes jusqu'à la côte.

L'étude de M. Plessis est établie sur le même plan que la précédente et offre les mêmes qualités de travail consciencieux. On appréciera particulièrement la confrontation poursuivie entre les prophéties contre l'Egypte et les renseignements que l'histoire nous a conservés. L'auteur s'écarte de Wiedemann qui a essayé de sauver l'historicité de ces prophéties en utilisant l'inscription égyptienne de Nsi-hor et une tablette malheureusement incomplète de Nabuchodonosor. On reconnaît donc que les prophéties ne se sont pas accomplies : l'Egypte n'a pas été dévastée par Nabuchodonosor ; Ahmosis est resté fermement sur le trône et ce fut une époque particulièrement heureuse et prospère. La dernière page du livre intitulée « l'achèvement de la Prophétie » contraste avec ce qui précède. On y insinue que les menaces d'Ezéchiel se sont accomplies à l'époque grecque; c'est là un jeu peu digne du sujet.

René Dussaud.

L. Wieger. — **Taoïsme.** Tome I. Bibliographie générale. 1 vol. broché in-8° de 336 pages. Ho-kien-fou, 1911. — C'est le premier ouvrage d'une série grosse de promesses; il suppose une enquête prodigieuse dans la masse si imposante et si confuse des écrits taoïstes.

La première partie : le Canon (Patrologie), donne l'index du Tao-tsang ou Trésor des Taoïstes, collection faite par les moines, définitivement fixée au xvi° siècle.

La seconde partie : les Index, réunit toutes les listes officielles ou privées des ouvrages taoïstes dressées par des laïques à diverses époques, du ier au xviii° siècle.

Une liste des ouvrages taoïstes originaux japonais et une liste dressée par l'auteur lui-même des tracts taoïstes répandus parmi le peuple complète le catalogue.

La première partie, de beaucoup la plus importante, résume le contenu de chacun des termes du Canon ; elle suit avec raison l'ordre même de la collec-

tion de Pékin, indiquant le classement par le caractère inscrit sur la boîte correspondante. Un essai de classification par matière et une Table alphabétique des 1464 ouvrages facilitent les recherches.

La seconde partie donne la suite des index, dynastie par dynastie. Elle est complétée par une Table des auteurs taoïstes composée de deux listes, l'une, des noms, avec l'indication de la dynastie, l'autre, des pseudonymes, avec l'identification quand elle est possible.

Une Introduction, lumineuse dans sa brièveté, traite de l'évolution doctrinale du Taoïsme et de son évolution historique. Elle nous laisse entrevoir, dans la doctrine taoïste, des influences nestoriennes (pages 20 et 21), et, ce qui serait de la plus haute importance, si c'était confirmé, des apports chrétiens deux siècles avant Nestorius (page 16).

C'est dire l'impatience avec laquelle nous attendons le tome II de cette série qui promet de jeter une lumière inespérée sur un point encore si obscur de l'histoire des religions.

Mais tout cela sera contestable et contesté. En attendant, il faut remercier le P. Wieger de ce beau travail d'érudition pure et désintéressée, premier défrichement de l'épaisse forêt des textes taoïstes.

Son livre mérite d'occuper sur la table de travail du sinologue une place d'honneur aux côtés de son frère bouddhique, le Catalogue de Bunyu Nanjio.

C. Blanchet.

Champlin Burrage. — **The Early English Dissenters in the Light of recent Research** (1550-1641). — Cambridge, University Press, 1912. 2 vol. in-8°, xx-379, xv-353 p. Prix : 20 sch. — Cette publication n'est pas une histoire complète des dissidents anglais, même dans la période étudiée : c'est plutôt une introduction à l'étude de son histoire et surtout de ses sources et de sa littérature. Le deuxième volume n'est qu'un recueil de documents, importants et d'accès difficile, qui sert de pièces justificatives au premier volume intitulé « Histoire et critique », mais dans lequel il y a beaucoup plus de critique et de minutieuses discussions que de travail de mise en œuvre. Les volumes sont illustrés de fac-simile d'autographes ou de feuilles de titre d'ouvrages des premiers dissidents.

A. Houtin.

Joseph Schnitzer. — **Der Katholische Modernismus.** — Berlin, Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb, 1912, petit in-8, 211 p. Prix broch. : 1,50 mk. — Ce livre est une anthologie des auteurs que M. Schnitzer estime être les principaux docteurs du modernisme. Ce sont pour l'Allemagne : Hermann Shell, F.-X. Kraus, Albert Ehrhard, Joseph Müller, Hugo Koch ; pour la France : Alfred Loisy, les auteurs anonymes de *Lendemains d'encyclique*, le Père Laberthonnière, Edouard Le Roy, l'archevêque Mignot, d'Albi, et son vicaire général M. Birot ; pour l'Italie : Murri, Semeria, Fracassini, les auteurs

anonymes du *Programme des modernistes* et Fogazzaro; pour l'Angleterre : Tyrrell. Il semble que tous les morceaux que l'auteur a choisis rentrent dans son domaine. Les extraits sont accompagnés de toutes les notes nécessaires à leur pleine intelligence. Une introduction définit l'essence du modernisme et résume son histoire.

Nul ne pouvait être mieux préparé à éditer ces pages que le savant professeur de l'Université de Munich qui a déjà publié la meilleure histoire de modernisme catholique existant en langue allemande. — Il en a été rendu compte ici même, tome LXV, page 126.

On sait que l'auteur est actuellement le principal chef du modernisme catholique en Allemagne. Son exposé des espérances du parti présente donc un intérêt tout particulier. En voici le résumé :

« Deux choses sont certaines : la papauté infaillible, l'ultramontanisme international ne reculeront pas et n'arriveront pas à se débarrasser de leur moyenâgeuse conception du monde. D'autre part, le monde moderne ne reculera pas, lui non plus. La conséquence inévitable doit être et sera que le monde cultivé dépassera de plus en plus l'Eglise qui, dans les principaux pays civilisés, finira par être discutée et ruinée. Il ne lui restera plus qu'à se consoler de la perte de la race blanche par la conquête de la race noire. Elle retournera au paganisme dont elle conserve des restes considérables. Et si le christianisme doit avoir un avenir dans nos pays civilisés, à sa place surgira le catholicisme chrétien, religieux, le seul vrai catholique; à la place de l'église charnelle de Pierre, surgira l'église spirituelle johannique! ».

A. Houtin.

Hermann Schneider. — **Jésus philosophe** (*Jesus als Philosoph*). Broch. de 48 pp. Leipzig, Hinrichs, 1911. — Le travail de M. S. consiste dans un effort pour dégager la pensée originale de Jésus de tous les apports étrangers qui l'ont obscurcie au cours de l'histoire, et de tous les éléments par lesquels elle peut participer au fonds commun des représentations religieuses de l'Orient. La théologie paulinienne, comme les tendances de l'école de Pierre, ont défiguré la doctrine de Jésus. La première en a fait une métaphysique supernaturaliste, un système trop logique fondé sur la doctrine de la chute et du rachat, une doctrine irrationaliste basée sur la perversité radicale de la nature, l'écrasement de la pensée par la foi, et le salut par le miracle. Dieu redevient le dieu jaloux d'Israël, la vie est méprisée, l'amour divin est méconnu. Cette religion universaliste et dogmatique contredit sur chaque point la pensée de Jésus. Quant à Pierre, il a également défiguré son maître en cherchant, par les témoignages, les miracles, les résurrections, à identifier trait pour trait la vie de Jésus — sa légende — aux légendes des dieux orientaux, dieux sauveurs, dieux des morts, Tammus, Adonis, Osiris. Dans toute cette mythologie chrétienne, il a voulu voir un ensemble de preuves de la messianité de Jésus.

Rien de tel, au fond, dans la pensée vraie du Christ. Jésus n'est ni un prophète enthousiaste, ni un messie animé de visées politiques, ni un métaphysicien abstrait. C'est un philosophe au sens humain du mot, un penseur et un sage, dont les idées, sereines et simples, se déroulent harmonieusement, mais sans appareil logique, et s'alimentent aux sources de l'amour humain et divin. Cette pensée vivante a pour centre Dieu, père infiniment puissant et infiniment bon, personnification de l'ordre naturel et de l'amour. Dieu veut le bonheur de l'homme : pour être heureux, l'homme n'a qu'à aimer Dieu en faisant sa volonté, et à aimer son prochain. Le royaume de Dieu est un état intérieur qui se réalise lorsque les hommes vivent en communion avec Dieu. Cet eudémonisme, aimable et simple, n'en entraîne pas moins une transvaluation des valeurs : plus de pratiques, point de miracles matériels ; seule, la vie intérieure a du prix, ce n'est même pas la peine d'être révolutionnaire à l'égard de l'état, de la famille : il faut les illuminer du dedans. Plus rien d'une conception magique de la prière, dont la force rituelle contraindrait un Dieu extérieur avec qui on lutte de ruse : la prière n'est même plus une demande, elle n'est qu'un moyen de se sentir plus intimement uni à Dieu : résumée dans l'oraison dominicale, elle y enferme l'essentiel de la pensée chrétienne, l'ardente soumission, spontanée et confiante, à la volonté du Père.

En opposant ainsi la pensée du Christ au matérialisme inconscient des disciples, enchaînés au messianisme traditionnel, en l'épurant de la dogmatique de Paul et de la mythologie de Pierre, M. S. ne s'est pas caché de poursuivre un dessein pratique. Ce Christ tout plein de l'amour du Père, ce philosophe à la pensée lucide et harmonieuse, à la fois rationaliste et réaliste, peut jouer son rôle dans la vie contemporaine. Ce n'est là le Jésus d'aucune orthodoxie, ce n'est pas non plus le fade prophète d'un déisme vague. M. S. a voulu exprimer la substance authentique des textes évangéliques. La théologie lui reprocherait peut-être d'user d'une méthode trop philosophique et trop personnelle, de méconnaître soit l'aspect dogmatique, soit le développement ecclésiastique du christianisme. L'histoire des religions, de son côté, n'a pas beaucoup à attendre d'une méthode, qui prenant les idées absolument, ne peut en les isolant de leurs conditions sociologiques, les expliquer scientifiquement comme phénomènes religieux : mais, aussi bien, ne faut-il voir dans cet opuscule, que la mise au clair, à l'occasion du christianisme traditionnel, des idées personnelles d'un philosophe librement chrétien, et qui veut être de son temps.

Jean L. Schlegel.

Ad. Frey. — **Recherches sur la signification de la psychologie religieuse empirique pour la dogmatique.** (Eine Untersuchung über die Bedeutung der empirischen Religionspsychologie für die Glaubenslehre). (Ouvrage couronné par la Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion). VIII-87 pages. Leyde, E. J. Brill, 1911. — Dans cette brochure

d'apologétique, M. F. se propose de prouver que la psychologie religieuse, telle qu'elle est conçue par James, Leuba, Murisier et autres psychologues positifs, est absolument incapable de constituer une dogmatique. Liée à l'empirisme, au pragmatisme et par suite au scepticisme, elle ne peut fournir que des indications, intéressantes sans doute, mais nécessairement subjectives et impuissantes à faire passer du point de vue du fait au point de vue du droit, à déterminer des réalités objectives, des valeurs universelles possédant une force normative suffisante. M. F. considère comme nécessaire une dogmatique rigoureuse, assez ouverte sans doute aux expériences religieuses du temps présent, mais orthodoxe dans ses principes, et, dans sa méthode, soucieuse de s'accorder avec la science contemporaine, fidèle à l'autorité de la Bible et imprégnée de rationalisme kantien. L'ouvrage, couronné par la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, a donc avant tout un but pratique : il ne s'agit pas de discuter la valeur de la psychologie religieuse en elle-même, mais de souligner les dangers que courrait la religion si la dogmatique venait à se fonder exclusivement sur une telle psychologie.

M. F. détermine d'abord (Ire partie) les tendances classiques de la dogmatique; la tendance expérimentale est la dernière venue. — Elle est examinée dans la IIe partie; ramenée à Ritschl et à Schleiermacher comme à ses origines, elle est définie comme la « recherche et la description des états d'âme religieux sur la base de l'expérience, de l'observation et de l'histoire ». Avec James, nous voyons se manifester dans la psychologie religieuse empirique la méthode pragmatiste, que M. F. considère comme essentielle à toute cette pensée expérimentale, et comme particulièrement dangereuse pour le sort de la dogmatique; car, selon lui, il s'agit, non pas d'utilité, mais de vérité : or, le pragmatisme exclut toute certitude sur les réalités transcendantes, et de plus ne se suffit pas à lui-même, puisqu'au fond de la question de l'utilité, il y a celle du but, qui ne peut être résolue que par des considérations théoriques. — IIIe partie : la psychologie empirique ne peut être l'élément essentiel d'une dogmatique; l'événement psychologique est en effet individuel, changeant, incommunicable ; il ne peut, en tant qu'individuel, se soumettre à un critérium de la vérité ; et puis, comment résoudre les conflits entre expériences contradictoires? D'autre part, le contenu de l'expérience religieuse est subjectif, et par conséquent ne permet pas de poser des jugements d'existence relatifs à des objets transcendants, à l'absolu. Enfin, toute expérience est un composé secondaire, dans lequel à l'élément primordial s'ajoute une interprétation subjective : et la modification initiale, d'où vient-elle? Si on ne lui attribue pas à *priori* une origine divine, jamais une telle origine ne se décèlera; l'expérience suppose la foi.

En somme, M. F. montre bien, au point de vue du réalisme métaphysique, ce que la psychologie religieuse empirique a, par ses tendances expérimentales, d'incompatible avec les exigences d'une dogmatique ontologique, et, par ses attaches pragmatistes, d'étranger au problème des vérités transcendantes;

mais peut-être voit-il le pragmatisme d'une manière trop négative et trop sceptique, en négligeant le réalisme d'un genre particulier qui s'y trouve, et qui, pour une théologie moins classique et moins conservatrice, pourrait peut-être fournir les éléments d'une foi.

J. L. Schlegel.

CHRONIQUE

CORRESPONDANCE

Réponse à M. Capart : M. E. Amélineau nous a adressé la lettre suivante :

« J'ai senti, en lisant les pages que m'a consacrées en partie M. Capart dans son *Bulletin critique des religions de l'Égypte*, l'une des plus vives peines que j'avais encore éprouvées dans ma vie scientifique, déjà longue cependant. J'y ai vu mes pensées complètement travesties et les résultats auxquels je croyais être arrivé lourdement moqués. D'ordinaire je ne réponds pas aux critiques, je me contente d'en faire mon profit dans ce qu'elles m'offrent de profitable, et je continue de travailler. Mais ici, afin de mieux me faire goûter l'amertume, M. Capart a choisi la *Revue* même de mes débuts, celle qui a toujours accueilli mes travaux, et il l'a choisie pour dénoncer mon enseignement à l'École des *Hautes-Études*. Ce n'est pas la première tentative que fait M. Capart pour jeter le discrédit sur mes pauvres travaux ; il a déjà tenté de le faire ailleurs ; j'ai ignoré sa tentative et de guerre lasse il a dû remporter ses articles. Il revient à la charge aujourd'hui, et en de tels termes, et d'une telle manière que je me dois à moi-même, que je dois aux lecteurs de cette *Revue* d'éclairer leur religion. Je vais m'efforcer de le faire en gardant cette sereine dignité qui sied désormais à mon âge et à mes travaux.

M. Capart s'est attaqué à un ouvrage ayant paru déjà depuis quatre ans : c'était son droit ; mais, en le jugeant, il a soigneusement évité de le considérer comme il devait le considérer. Toute sa critique, en effet, est par *dehors*, et cependant rien ne lui eût été plus facile de s'attaquer au fond même de l'ouvrage, car cet ouvrage est long, bourré de textes que j'ai cités et traduits, traduits comme ils ne l'avaient pas été encore. Il eût été à ce propos bien facile de me prendre en défaut, de me démontrer que j'avais mal traduit, que j'avais tiré des conclusions qui n'étaient pas dans mes prémisses, faussé les textes en leur faisant dire plus qu'ils ne disaient et par conséquent entraîné mes lecteurs dans l'erreur. M. Capart s'est bien gardé d'employer une telle méthode, sans

doute pour cause, car elle l'eût jeté dans de grandes difficultés et lui eût demandé beaucoup de temps : il se contente de dire que j'ai fait des digressions où je ne me suis plus retrouvé, dissertant sur des détails géographiques à propos desquels les Égyptiens ne s'entendaient pas eux-mêmes (p. 82) ; finalement, il avoue n'y avoir rien compris, ce qui ne l'empêche pas de juger. Il y a dans cet aveu pas mal de naïveté et même de vanité : M. Capart n'admet pas effet qu'il ne puisse pas ne pas comprendre, il ramène tout à sa propre mesure, et comme sa mesure n'est pas des plus grandes, il nie que la chose soit compréhensible. Cependant s'il eût réfléchi, s'il eût su que les peuples anciens quand ils construisaient et ornaient des temples, surtout en Égypte, avaient l'habitude de renfermer dans ce temple toutes les particularités de leur ancienne patrie, il aurait vu qu'en établissant que les parties constitutives de l'ornementation du temple égyptien provenaient des contrées de la Nubie et du Haut-Nil, je démontrais du même coup que les Égyptiens étaient venus de ces pays : je ne crois pas qu'il y ait là besoin d'une intelligence transcendante pour comprendre ce raisonnement ; mais du moment que M. Capart me dit qu'il n'a pu comprendre, je suis bien obligé de l'en croire. De plus, quand il dit que les Egyptiens eux-mêmes ne savaient pas à quoi s'en tenir sur leur origine, qu'ils ont varié selon les époques, il parle évidemment pour lui, mais non pour ceux qui, tout en se rendant compte de la difficulté qu'ils affrontent, tentent d'introduire quelque lumière dans le chaos des traditions. M. Capart nous assure que pour comprendre mon livre, il a appelé sa plume à son secours : a-t-il donc oublié que, s'il ne comprend pas, sa plume ne comprendra pas, ou que, si sa plume ne saisit pas, il ne saisira pas davantage ? J'ai connu quelqu'un qui, en se mettant à l'ouvrage, commençait à se donner du courage et de l'ardeur en crachant consciencieusement dans ses mains ; c'est tout ce qu'il savait faire : M. Capart voudrait-il donc ressembler à ce quelqu'un-là ?

C'est à quoi se borne la critique de M. Capart sur le fond de mon ouvrage : j'estime que c'est peu et que c'est faire beaucoup de bruit pour rien. M. Capart heureusement se rattrape sur mon style qu'il juge pompeux, grandiloquent, etc. Une simple réflexion : quel style M. Capart aurait-il voulu que j'employasse ? Sans doute, si j'eusse fait quelque phrase dans le goût de la suivante, il eût tressailli d'aise : « Les conclusions de Gardiner diffèrent assez bien de celles de Lange! » (p. 105) mais, si je me sers de mon style, c'est que ces tyle est bien à moi.

M. Capart, poussant plus loin, veut en outre trouver des contra-

dictions dans ce que j'ai écrit et il l'a fait remarquer fort heureusement, comme on va pouvoir en juger. J'ai écrit : « Il est certain que les bords de la mer Rouge entre le Nil et cette mer ne formaient pas une partie du pays de Pount », ce qui n'empêche pas qu'un monument égyptien ne rangeât la ville de Qoseyr *dans* le pays, comme on a traduit, tandis qu'il fallait traduire *en arrivant de* , qu'on n'ait fait commencer ce pays à Qoseyr et que les égyptologues modernes n'aient adopté cette erreur, ainsi que je l'ai fait remarquer dans la phrase suivante que M. Capart a arrangée, perfidement à sa façon, d'une manière qu'il a crue habile : « Aucun doute sur *le fait* qu'ils ont donné le nom de Pount et de Terre des Dieux à la côte de Qoseyr, etc. », ce qui n'est pas mon texte, car j'ai écrit : « Les deux monuments que j'ai cités ne laissent aucun doute sur le fait qu'ils ont donné le nom de Pount et de *Terre des Dieux* à la côte de Qoseyr et sans doute à tout le désert compris entre la vallée du Nil et de la mer Rouge. » Surtout cette phrase est précédée de ce qui suit : « Ici l'on peut me faire une objection ; comment si les Egyptiens nommaient Pount la terre des Somalis, pouvaient-ils nommer du même nom la côte égyptienne de la mer Rouge ? » Et je donne ensuite une explication de ce fait. Il y a là une chose toute différente de celle que m'attribuait M. Capart qui a tronqué mon texte de manière à le faire paraître contradictoire. De même il trouve une autre contradiction entre les deux phrases suivantes, d'abord : « S'il y a quelque chose de certain dans la religion égyptienne, c'est que toute cette religion reposait sur le culte des ancêtres » (p. 52) et cette autre : « Est-ce donc à dire pour cela que le culte des ancêtres englobe toute la religion égyptienne ? Il faudrait être insensé pour soutenir une pareille proposition » (p. 53). « Où y a-t-il contradiction ? La religion égyptienne repose sur le culte des ancêtres ; le Dieu, c'est l'ancêtre sans la moindre exception (p. 51) et les autres dieux qui ont été ajoutés plus tard à ce fondement ne sont que les créations de l'abstraction ou de l'imagination, et malgré tout on a pris soin de les rattacher au culte ancestral, soit en leur donnant une filiation, soit en les dotant d'une génération. M. Capart a encore raison de dire qu'il n'a pas compris mon livre, mais ce n'est pas parce que ce livre est incompréhensible.

M. Capart s'est attaché en outre à présenter certaines de mes phrases comme des truismes, des vérités de M. de la Palice, etc., et il prétend que mes paroles ont un sens qu'il s'attache à déformer et à rendre ridicule, en le séparant du contexte. Je demande donc au lecteur la permis-

sion de faire passer sous ses yeux l'acte d'accusation d'abord et la preuve ensuite qu'il y a eu substitution de sens. M. Capart dit, p. 62 : « L'auteur affirme gravement que « si les Egyptiens avaient pris soin de nous dire « eux-mêmes de quel pays ils venaient, il serait aisé de le redire après « eux ». Faute de mieux on apprend p. 132 que « le soleil se lève à l'Est en l'Egypte comme en Europe, et comme partout ailleurs » ; p. 210 que « tous les éperviers sont éperviers dès l'œuf » ; p. 236 que chacun de nous n'a ordinairement qu'un père » ; p. 237 qu'un « enfant ne peut avoir qu'une seule naissance » ; p. 239 que « nous n'avons pas à choisir entre ce qui n'existe pas » ; p. 253 que « les vautours qui ont des mamelles pendantes et des cheveux épars sont chose rare, inouïe dans tous les climats » etc., etc. (p. 85). Voici ce qui a trait au premier passage : « Si les Egyptiens avaient pris soin de nous dire eux-mêmes de quel pays ils venaient, il serait aisé de le redire à présent ; malheureusement pour nous ils n'ont jamais senti le besoin, à l'époque de leur pleine puissance, de s'interroger eux-mêmes sur leur propre origine et de nous faire savoir de quelle contrée ils croyaient être venus. » Il y a loin de ce passage à ce qu'a voulu me faire dire M. Capart et je ne vois pas, je l'avoue, que j'aie dépassé les bornes de la naïveté. Le second se présente ainsi : « Les Egyptiens, nous le savons pertinemment depuis l'observation qu'en a faite Chabas qui le premier le remarqua, s'orientaient vers le Sud et avaient l'Ouest à droite, d'où vient la valeur (*droite*) donnée au signe de l'Occident. D'où pouvait leur venir cette manière de s'orienter ? Certainement elle ne provenait pas de raisons astronomiques, puisque le soleil se lève à l'Est en Egypte, comme en Europe et comme partout ailleurs. Pour moi la seule raison qui puisse entrer en ligne de compte, raison profonde qui plonge jusque dans les premiers souvenirs de la race égyptienne, c'est que, pour les Egyptiens comme pour nous, il y a raison de tradition lointaine, c'est qu'ils sont venus du Sud en Egypte, etc. ». Le lecteur verra ainsi par lui-même si *faute de mieux* j'ai voulu apprendre à M. Capart que le soleil se levait à l'Est en Egypte, comme en Europe et partout ailleurs.

Le troisième passage cité par mon critique se présente ainsi : « De là l'emploi d'images qui ne se comprennent pas autrement, mais qui sont admirablement dans la direction générale de l'idée, une fois ce *substratum* admis. Ainsi le roi est dit *roi dès l'œuf*, ou *dès le nid*, et ce mot ne doit pas se comprendre comme une figure, comme signifiant que le roi avait déjà la royauté lorsqu'il était dans le sein de sa mère

ou au berceau, mais absolument, comme les mots sonnent et avec l'idée qu'ils comportent au sens propre, car personne ne sera surpris qu'un épervier soit épervier dès qu'il est dans l'œuf, et, si ce titre appartient à tous les membres de la tribu des éperviers, comme, à mesure que la civilisation se dessinait et s'étendait, l'idée primitive se restreignait, cette idée finit par ne plus s'entendre que du roi, le chef de la tribu, etc. » Entre le sens de ces paroles et celui que leur a prêté M. Capart, il y a bien une nuance, et cette nuance n'est pas en sa faveur. P. 237 j'explique que le titre d'Épervier du roi Amenemhat Ier, [hieroglyphs], doit s'interpréter comme l'expression copte ⲟⲩⲁϩⲉⲙ ⲙⲓⲥⲓ qui est exactement la même et qui signifie le *baptême*, c'est-à-dire celui qui *renouvelle la naissance*, à tel point que la naissance charnelle de l'enfant ne compte plus en face de sa naissance spirituelle, et j'ajoute : « De même aussi les mots [hieroglyphs] doivent signifier qui *renouvelle les naissances*, et non pas la naissance, parce qu'il ne s'agit pas d'un enfant qui ne peut avoir qu'une seule naissance, mais de la nombreuse postérité de l'Epervier pour laquelle des naissances multiples ont été nécessaires ». A la page 236, j'explique les paroles : *je suis les grains de tout Dieu* et je dis : « Ces paroles peuvent s'entendre d'une double façon : elles signifient que le défunt est issu de tout Dieu, ce qui ne donnerait aucun sens, car le Dieu, c'est le mort, et, si le défunt peut bien se dire le fils de son père mort, il ne peut pas se dire, même au style figuré, issu de tous les Dieux à la fois, chacun de nous n'ayant ordinairement qu'un père ou une seule lignée d'ancêtres... » De même encore à la page 239, M. Capart a oublié un mot : « Puisque », et ce seul mot suffit à donner un tout autre sens à la phrase qu'il cite, car il prouve que la pensée est générale et que je l'ai présentée comme telle. Avec de tels procédés il n'est pas douteux qu'on ne puisse perdre un homme ; mais est-ce bien là un métier honnête ?

A la page 253, j'explique une figure employée dans un texte de la pyramide de Pépi Ier, et je dis : « car les deux mères de Pépi sont deux vautours, et les vautours qui ont des mamelles pendantes et des cheveux épars sont chose rare, inouïe sous tous les climats ; mais les femmes appartenant à la tribu des Vautours ou qui avaient eu le vautour pour totem particulier pouvaient être communes, et c'est d'elles qu'il s'agit dans ce passage, si le rédacteur a écrit pour dire quelque chose et s'il a enveloppé un sens précis sous des images qui ne nous semblent guère

à employer, mais qui sont d'un usage constant chez des sociétés primitives ». Enfin, et ce sera mon dernier exemple de la fidélité de M. Capart à me citer ; p. 267, je dis : « Il se trouvera sans doute (en Egypte) d'autres stations royales, car l'étude de l'Egypte préménite est à peine commencée ; mais nous ne pouvons faire état des trouvailles à venir et nous préoccuper d'arguments qui n'ont pas été mis au jour » ; la raison de la seconde partie de la phrase se trouve dans la première : la première étant supprimée, la seconde se présente avec un sens qu'elle n'a pas et qui lui donne un air de vérité de la Palice. En somme, par l'emploi d'une telle méthode, en tronquant mes phrases, en les présentant sans leur contexte obligé, M. Capart a montré qu'il entendait l'art de découper les phrases à son profit.

Il a poussé plus loin son œuvre et s'est flatté de me donner des leçons. A la page 84 de son article il écrit : « L'auteur dit modestement : *comme l'ont montré avec une lumière aveuglante les travaux de M. de Morgan et les miens* ». Il s'agit de la question des silex en Egypte, et je dis : « L'Egypte avait été longtemps regardée comme une exception à cette règle : c'était à tort, comme l'ont montré avec une lumière aveuglante les travaux de M. de Morgan et les miens ». Ce n'est nullement ma faute, si j'ai été l'un des initiateurs de cette volte-face de la science au sujet des silex d'Egypte : la démonstration faite par M. de Morgan et par moi à ce sujet a été vraiment si lumineuse que du coup l'opinion contraire ne s'est plus manifestée. J'ai peut-être quelque sujet d'être fier de cette partie de mon œuvre et je ne vois pas que, dans un ouvrage où il s'agit d'instruire mes lecteurs, j'aurais dû passer sous silence l'un de mes arguments et attribuer à M. de Morgan seulement un effet que nous avons été tous les deux à produire, d'autant mieux que j'ajoute « et comme l'ont aussi montré d'autres travaux subséquents ». Je n'accepte donc pas la leçon de M. Capart, et je l'accepterais de lui moins que de tout autre.

J'ai souvenance en effet d'avoir jadis lu l'annonce d'un petit ouvrage de M. Capart sur les tombeaux de l'Ancien Empire, où l'on disait *modestement* que M. Capart avait été le *seul* à les comprendre. Tout dernièrement j'ai reçu un catalogue où un autre ouvrage du même auteur est ainsi annoncé : *Primitive art in Egypt. Translated by A. S. Griffith. An extraordinary amount of information on the condition of art and the culture in the Nile valley during the remote prehistoric age before of the earliest of the Pharaohs, introducing a new and varied world of interest to the general art reader, with much authoritative*

matter for anthropologist and ethnologist, including sculpture and painting, ornamental and decorative art, personal adornment, dancing, music and poetry, etc., etc., with 203 excellently reproduced illustrations[1] ». Je me demande ce qu'aurait dit M. Capart, si j'avais parlé de mes ouvrages en termes si laudatifs. Évidemment, c'est de la haute, de la très haute modestie à laquelle nous ne sommes pas encore habitués en France.

L'une des raisons pour lesquelles M. Capart a publié cette diatribe c'est la situation que j'occupe à l'Ecole des Hautes Etudes, et la publication qui en a été faite dans la « Bibliothèque de l'école ». Il ne s'explique pas sur les mobiles qui l'ont mû ; il se trompe peut-être en croyant ces mobiles profondément cachés. En outre, il me semble avoir étrangement oublié le cas d'un conservateur de musée de sa connaissance, qui chargé de par ses fonctions mêmes de veiller à ce qu'aucun objet faux n'entrât dans son musée, y a accepté joyeusement un objet dont il a dû par après demander que la vente fût résiliée par voie de justice. Il me semble bien qu'avec un tel souvenir sur le cœur, il y faudrait réfléchir à deux fois avant de dénoncer ses confrères. M. Capart a bien peu de mémoire. Et puis en quoi ce qui se passe dans mon cours le regarde-t-il ? Il a beaucoup mieux à faire chez lui, à se garder d'introduire des objets faux dans une collection où il est chargé précisément du contraire, et où il l'a fait envers et contre tous, jusqu'au moment où on lui a fait signe de Berlin. C'est là un fait patent, public, professionnel au premier chef. D'ailleurs, si les intérêts de la science l'avaient seuls excité à juger mon volume, il aurait pris une autre méthode, il se serait gardé de s'attaquer à certaines questions, où je ne me commettrai pas à le suivre, car je pourrais y démontrer *lumineusement* encore qu'il s'est aussi lourdement trompé que sur ce que je viens de dire.

Je pourrais montrer en plus que M. Capart s'est trompé sur certaines orthographes, qu'il me reproche, sur certains mots qu'il n'a pas compris ; je pourrais m'étonner de la manière dont il m'accuse de m'être *gaussé* d'Hérodote à propos des sources du Nil, de celle dont il me reproche d'avoir, de propos délibéré, dénigré un ouvrage de M. Erman, de Berlin, dans un accès de mauvaise humeur : ce sont là des procédés que je ne me permets jamais : je dis la vérité telle que je la crois voir et jamais je n'ai attaqué qui que ce soit ; je me suis seulement défendu.

J'ai été dans ma vie scientifique attaqué quelquefois d'une manière

1) *Librairie universitaire* Gambier, cat. 76, p. 100, n° 2453.

souterraine, indirecte, injuste; jamais je ne l'avais été par de telles manœuvres qui ont consisté à me faire dire le contraire de ce que j'ai dit, grâce à des découpures habiles. Ce qui m'étonne, c'est que M. Capart n'ait pas prévu que la facilité de son succès en serait la ruine, car je veux bien être critiqué sur ce que j'ai dit, mais non pas sur ce que je n'ai pas dit, sur ce qui est exactement le contraire de ce que j'ai écrit.

La Hurlanderie, 14 décembre.

E. Amélineau.

M. J. Capart, à qui cette lettre a été communiquée par nous, nous adresse la réponse suivante :

« Vous avez l'obligeance de me communiquer la réponse de M. Amélineau à mon compte-rendu de ses *Prolégomènes* publié dans la Revue (t. LXVI, 1912, pp. 81-86) et vous me demandez si je désire y répliquer. Toute personne de bonne foi et de bon sens qui prendra la *peine* de lire le livre en question et qui se reportera ensuite à mon article jugera, sans que j'éprouve le besoin de plaider. J'ai cité les pages où se trouvent toutes les citations que je critiquais ; mon contradicteur aurait peine d'en faire autant pour les opinions qu'il m'attribue. Il y a mieux : on verra par exemple pp. 62, 210 et 236 que M. Amélineau ne sait pas même citer exactement les textes qu'il m'accuse d'avoir tronqués.

Ce qu'il dit de l'annonce de mes publications est enfantin ; je n'ai jamais écrit de petit ouvrage sur les tombeaux de l'ancien empire et quant à la traduction anglaise de mes « Débuts de l'Art en Égypte », quiconque comprend l'anglais verra que cette fameuse annonce ne contient pas un mot d'éloge à l'adresse de l'auteur. Si j'avais écrit un ouvrage intitulé « Les Chefs-d'œuvre de l'art égyptien », M. Amélineau prétendrait nécessairement que j'ai qualifié mon livre de chef-d'œuvre !

M. Amélineau écrit : « Ce n'est pas la première tentative que fait M. Capart pour jeter le discrédit sur mes pauvres travaux ; il a déjà tenté de le faire ailleurs ; j'ai ignoré sa tentative et de guerre lasse il a dû remporter ses articles ». Je ne puis qu'opposer à cette assertion un démenti catégorique : c'est un pur roman d'imagination !

Quant aux allusions et insinuations de la fin, elles sont en tous points à la hauteur de la « sereine dignité » que pratique M. Amélineau. Vous m'obligeriez en me permettant de reproduire la lettre de M. Amélineau à la fin du tirage à part de mon bulletin, en supplément. Voulez-vous demander à l'imprimeur de m'en tirer 300 exemplaires ?

Croyez, etc.

Jean Capart.

NÉCROLOGIE

M. Eugène Monseur. — M. E. Monseur qui vient de disparaître en pleine activité, âgé de cinquante-deux ans à peine, avait commencé, dès 1888, sa collaboration à la Revue (*La légende d'Achille d'après M. E. H. Meyer*, *Revue*, XVII, 23. — *Travaux récents sur la mythologie scandinave*, XXIII, 64. — *Notes de folklore à propos de l'Épopée celtique de M. H. d'Arbois de Jubainville*, XXXI, 292. — *L'âme pupilline*, LI, 1. — *L'âme poucet*, LI, 361. — *La proscription religieuse de l'usage récent*, LIII, 290. — Nombreux comptes rendus et notices). Nos lecteurs savent combien ses articles de comptes rendus portaient une marque personnelle : peu de folkloristes ont eu, au même degré, le sens de la « documentation continue », de la méthode qui relie étroitement l'investigation du passé à l'expérience du présent. Dans ses articles, dans son *Bulletin de folklore wallon*, dans les mémoires et travaux où se dépensait inlassablement un labeur où il mettait tout de lui-même, dans son enseignement et sa conversation, le fait religieux ou magique actuel, quotidien, était utilisé avec une profusion parfois un peu déconcertante, mais qui éclairait souvent un détour de la question. M. Monseur avait un faible, qu'il ne dissimulait pas, pour l'hypothèse incidente, mais l'abstrait et le systématique lui étaient également étrangers. Savant généreux de sa science, esprit sympathique, passionné de bonnes causes, il sera très sincèrement regretté de tous les amis de nos études.

P. A.

DÉCOUVERTES

Les fouilles allemandes en Babylonie. — M. von Oppenheim à Tell Halaf, M. Herzfeld à Samarra et M. Prinz à Warka (Ourouk) ont installé de vastes chantiers de fouilles qui ne peuvent manquer de nous révéler beaucoup de nouveau. Le 49e fascicule de l'Orient-Gesellschaft nous apporte des renseignements sur les dernières découvertes à Babylone et à Assour. En ce dernier point, le Dr. Jordan, en remplacement du Dr. Andrae, a dégagé un grand bâtiment du deuxième millénaire avant notre ère, vraisemblablement un temple d'Ichtar dont la fondation remonterait à la fin du troisième millénaire. On y a trouvé, dans la partie édifiée par Tukulti-Ninib I (vers 1275 av. J.-C.), un autel décoré d'un bas-relief et accosté d'une petite statue de gypse. M. Jordan suppose que ces deux sculptures sont d'une époque plus ancienne que la construction elle-même. Sur la face antérieure de l'autel se voient deux Gilgamès affrontés du type des anciens cylindres, dressant l'étendard surmonté d'un disque solaire à huit rayons. Sous ce disque un croissant avec un petit disque. Chaque Gilgamès porte un disque solaire sur la tête. Entre ces personnages, le roi, de profil à gauche, se tient en adoration, la main droite levée, la

gauche tenant un spectre. Il porte le manteau sumérien. Sur la plinthe de la base on distingue un petit relief mal conservé.

La petite statue de gypse, haute de 87 centimètres avec sa base ronde, mais sans la tête qui manque, est peut-être celle d'un roi debout, les mains posées l'une dans l'autre. L'analogie avec les fameuses statues de Goudéa est frappante : même attitude, même costume. Cependant, d'après la matière même, il n'est pas douteux que le morceau ait été sculpté sur place.

Fouilles en Égypte de M. Raymond Weill. — A Tounah, M. R. Weill a reconnu le vaste champ funéraire de l'ancienne Hermopolis, une des principales résidences du dieu Thot, le dieu savant identifié par les Grecs à Hermès. Ce cimetière couvre plus d'un kilomètre dans chaque sens et se rapporte au Nouvel Empire thébain, de la XVIIIe dynastie à la XXe. « Le champ funéraire, au temps où il était en usage, présentait l'aspect d'un rassemblement innombrable d'édicules de pierre, quadrangulaires, de quelques mètres d'étendue chacun et séparés par d'étroites ruelles sans régularité ni alignement. Toutes ces superstructures ont péri, par la main des hommes et par le jeu des forces naturelles. » Parmi les objets découverts est un beau sarcophage anthropoïde qui a été rapporté à Paris où il a été exposé au Musée Guimet. Son propriétaire était un officier du sanctuaire de Thot, nommé *Na-shouiou*, chef du harem du dieu, sans doute administrateur de la maison des courtisanes sacrées du sanctuaire.

Le savant égyptologue a exploré un second site, une pyramide à degrés de petites dimensions, à peu de distance de la ville actuelle de Minieh, à Zaouiet el-Maiétin. Or, ce type de pyramide remonte à la haute époque memphite, celle des IIe et IIIe dynasties. L'ouverture de la pyramide et le déblaiement de la nécropole contemporaine qui devait l'entourer, feront l'objet de la campagne de cet hiver (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 484 et suiv.).

Le sanctuaire de Thuburbo Majus (Tunisie). — M. A. Merlin a signalé (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 347-360) les découvertes faites par M. Drapier, dans cette cité africaine, colonie romaine dès les premières années d'Auguste. Il faut surtout noter le sanctuaire païen qui atteste, en dépit de la romanisation, la survivance des cultes locaux. C'est ainsi qu'un petit naos sculpté dans un seul bloc (haut de 1m,17) offre une décoration en partie hellénique et en partie orientale. Une dédicace punique, malheureusement presque totalement disparue, y était gravée. « Au point de vue religieux, remarque M. Merlin, les conceptions puniques et grecques se trouvent associées de même qu'au point de vue décoratif : le dauphin, la fleur de lotus sont fréquents sur les ex-voto puniques de Carthage en l'honneur de Tanit. Quant au porc, c'était l'animal sacré et la victime préférée de Déméter-Cérès, à laquelle Tanit était parfois assimilée : il est vraisemblable qu'il est sur

notre monument en qualité de victime, de même que le taureau sur les stèles d'Aïn-Tounga et de la Ghorfa ». Un piédestal en calcaire porte mention de l'offrande d'une palme à Saturne, *palma(m) arg(enteam)*; la première ligne mutilée mentionnait probablement Cérès. Le sanctuaire devait être dédié à Baal-Hammon et à Tanit, vénérés, à l'époque romaine, sous les noms de Saturne et de Cérès. Probablement vers le début du VIe siècle, le sanctuaire fut transformé en église, orientée en sens inverse du temple, le *presbyterium* au levant.

Dédicace à Borvo et Damona. — M. Héron de Villefosse a communiqué une intéressante inscription découverte sur le territoire de Bourbon-Lancy (*Comptes rendus de l'Acad. des Insc.*, 1912, p. 341). « Dans une tranchée ouverte près du chevet de l'Église de Saint-Martin, on a mis au jour les débris d'une plaque votive en marbre blanc qui était très probablement consacrée à *Borvo* et à *Damona*, les dieux de la source bienfaisante. On sait tout l'intérêt du nom divin Borvo, d'origine gauloise ; ce dieu préside aux sources thermales en Gaule. Les noms de lieux actuels Bourbon-Lancy, Bourbon-l'Archambault, Bourbonne-les-Bains, etc., dérivent de ce nom *Borvo* ». L'ex-voto a pour auteur un Gaulois appelé *Suadorix* à qui les divinités étaient vraisemblablement apparues en songe.

La révolte des Juifs de Chypre (116-117). — Une inscription latine trouvée à Beyrouth (Syrie), publiée et commentée par le R. P. Jalabert (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 248-256) fait connaître le nom et la carrière d'un des officiers qui contribua à étouffer la révolte des Juifs de Chypre, en 116-117. Les révoltés avaient mis l'île à feu et à sang sous la conduite d'Artémion. « Dion Cassius, qui est le seul à nous faire connaître avec quelque détail cette insurrection, contrecoup ou prolongement du soulèvement de Cyrène, parle de 240.000 habitants massacrés par les Juifs et d'une ville, Salamine, saccagée par les révoltés. De la répression nous ne savions rien en dehors des dispositifs du banissement prononcés contre les Juifs ; le texte nouvellement découvert vient donc combler une lacune dans l'histoire de cette sanglante tragédie ».

Églises souterraines de Cappadoce. — M. Dieulafoy a lu devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1912, p. 317-319 et 320-335), une nouvelle contribution du P. Jerphanion à l'exploration des églises souterraines de Cappadoce, qui fait désirer la publication prochaine et intégrale des peintures de Cappadoce. Maintenant que l'attention des indigènes est éveillée, tous ces monuments sont menacés d'une destruction prochaine. Les peintures les plus habiles décorent l'église de Toqale : « Le dessin est correct, dit le P. Jerphanion, et s'il y a un peu de monotonie dans les attitudes, elles sont du moins naturelles et vivantes. Il y a de belles poses, des gestes nobles,

comme ceux du Christ appelant les apôtres dans leur barque, ou de saint Pierre imposant les mains aux premiers diacres. Les uns sont traités avec habileté : dans le baptême, par exemple, le corps du Christ bien modelé et de proportions justes ». M. G. Millet (*ibid.*, p. 326-335) a exposé que les documents rapportés fournissent des données nouvelles sur le difficile problème : Orient ou Byzance. Comme date on distingue deux groupes : l'un archaïque peut remonter au xe siècle, l'autre plus récent sous Nicéphore Phocas. Le premier groupe est nettement oriental et suit l'iconographie syrienne du vie siècle ; le second subit l'influence grandissante de Constantinople, mais conserve des traits distinctifs. Par d'ingénieuses comparaisons le savant byzantiniste établit des filiations. La tradition hellénistique transmise d'Antioche et d'Alexandrie à Constantinople, s'oppose à la tradition orientale qui recherche l'expression et la vie. Les sculptures des colonnes de Saint-Marc, encore presque antiques, les Évangiles de Rossano et de Sinope, celui plus récent (viie ou viiie s.) de Saint-Pétersbourg (no 21), d'autres du ixe siècle forment un groupe « qui se relie au manuscrit syriaque de Rabula, aux ampoules palestiniennes, aux encensoirs mésopotamiens, et qui s'oppose, d'une part, au vie siècle, aux mosaïques de Ravenne, de l'autre, au xie, à l'ensemble des monuments byzantins. Nous ne savons pas toujours au juste ce qu'a fait Byzance dans l'intervalle. Mais nous constaterons que, d'ordinaire, les thèmes du xie siècle se rattachent à ceux de Ravenne. » D'après M. Millet ces faits ont leur répercussion jusque dans l'art médiéval d'Occident. Si l'on veut remonter aux sources de l'iconographie latine, en Italie et en Allemagne, on les trouvera « bien souvent en Syrie et en Cappadoce. Quant aux Slaves, il est naturel qu'ils aient beaucoup reçu par la Volga, la Crimée ou le Danube ».

Fouilles de Damous el-Karita. — Le R. P. Delattre a envoyé un nouveau rapport à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1912, p. 460) concernant les fouilles qu'il poursuit à Carthage sur l'emplacement d'une ancienne basilique. L'élément le plus curieux est une rotonde souterraine, entourée jadis de seize colonnes de granit, hautes de 3 m. 45, distantes l'une de l'autre de 1 m. 60 d'axe en axe. Entre les colonnes se dressent de hautes niches descendant jusqu'au sol recouvert d'une mosaïque. Peu d'objets ont été découverts, le plus significatif est une lampe chrétienne en terre cuite du vie siècle. « Ce curieux monument semble avoir été d'abord un baptistère, converti plus tard en chapelle avec une autre destination. Avec ses dix colonnes relevées notre rotonde souterraine forme aujourd'hui une des principales curiosités archéologiques de Carthage ».

Mission de Gironcourt dans la boucle du Niger. — M. de Gironcourt a annoncé à l'Académie des Inscriptions (*CR*, 1912, p. 407 et suiv., p. 429 et suiv.), qu'il avait fait une ample moisson d'estampages et de manuscrits qui éclaireront l'histoire de la région. Le savant voyageur est entré en communi-

cation avec Baye, le grand saint de l'Adrar, personnage fort érudit dont la réputation s'étend du Hoggar au Niger. Aucun Européen n'avait encore approché le marabout invisible. Nous relevons ces intéressants aperçus sur la psychologie du saint qui reste toujours dissimulé sous d'épais voiles bleus : « Après un long silence, quelques sons faibles, comme plaintifs, sortent des voiles. L'entourage, recueilli, se penche, plein de dévotion : le saint va parler. Il parle en effet ; il parle d'une voix menue et fluette, mais claire, agréable, presque chantante. Les paroles s'égrènent, ponctuées, découpées, faciles et nettes. Les phrases tombent successivement, morcelées en petits lambeaux très expressifs, en mots pesés, explicites, circonstanciés, ne laissant place à aucune ambiguïté. Quelqu'un de l'entourage, en un commentaire émis dépasse-t-il l'idée? Baye rectifie, marque du mot convenable la limite de sa pensée. Quelque doute apparaît-il sur la version de son langage arabe? Baye interrompt brusquement le traducteur, et, vivement, précise, dans le tamachèque le plus aisé, le sens exact de ce qu'il a voulu dire. »

« La sainteté et l'érudition de Baye n'ont d'égale, paraît-il, que sa sensibilité, son effroi, devant les desseins divins. Par deux fois, au cours de ce premier entretien, il relève son manteau de bure et s'abîme dans une attitude prostrée, pour verser — m'a-t-on dit — d'abondantes larmes. Cette double émotion lui est procurée par la vue de mes estampages » et par celle d'un fascicule des Comptes rendus de l'Académie où figurent des inscriptions de la région qu'il déchiffre à haute voix avec une incroyable célérité.

R. D.

Un autel à la discipline militaire. — M. A. de Ceuleneer signale dans le « Musée Belge » (Bulletin bibliogr. et pédagog.), 15 octobre-15 novembre 1912, la découverte suivante : M. Forster, qui exécute actuellement des fouilles au *Roman Wall* à Corbridge (Corstopitum) y a mis au jour en juillet, une inscription gravée sur un autel, qu'il a publiée dans *le Newcastle Daily Journal* du 27 juillet : DISCIPULI NAE AUGUSTORUM LEG. II AUG. On sait que les légions romaines rendaient un culte aux aigles, légionnaires, aux *signa* et aussi à la discipline (R. Cagnat, *Armée rom. d'Afrique*, p. 416; Domaszewski, *Religion des röm. Heeres*, p. 44). On suppose que ce culte de la discipline fut la conséquence de la réforme de la discipline militaire introduite par Hadrien. La discipline apparaît d'abord comme divinité sur des monnaies d'Hadrien et après sur des dédicaces d'autels en Afrique et en Bretagne. Ces inscriptions sont cependant assez rares. En Afrique, on en a découvert quatre : *disciplinae militari*, à Altava (Hadjar-er-Roum, *C. I. L.*, VIII, 9832) ; à Theveste (10657), à Bir-oum-Ali (17585) et *Ara disciplinae* à Lambèse (18058). De la Bretagne on n'en connaissait jusqu'ici qu'une seule (*C. I. L.*, VII, 896) trouvée à Petrianae et dont la lecture est douteuse. Il semble que ce culte ne s'est propagé qu'en Afrique et en Bretagne. A preuve l'inscription suivante de la Mésie inférieure (*C. I. L.*, III, 6224) laquelle ne mentionne pas la Discipline parmi les Divinités

légionnaires : *Dis militaribus, Genio, Virtuti, Aquilae sanctae, signisque legionis I Italicae Severianae*. Les Augustes de l'inscription de Corbridge sont probablement Marc Aurèle et Vérus. L'autel est élevé par un détachement à la *Legio II Augusta* en garnison à Corbridge, car cette légion avait son camp à Isca (Caerblon on Usk) dans le Sud de l'Angleterre.

Un nouveau manuscrit des Odes de Salomon. — Le manuscrit syriaque des Odes ou Psaumes de Salomon découvert et publié par le Dr J. Rendel Harris et qui causa une si vive émotion dans le monde savant, datait du XVIIe ou du XVIIIe siècle. M. F.-C. Burkitt a eu la bonne fortune de trouver, en décembre 1911, la majeure partie de ces Odes dans un ms. syriaque appartenant au British Museum (Add. 14538) et qui est beaucoup plus ancien que celui de M. R. H., puisqu'il remonte au Xe siècle. La collation de ce nouveau texte avec l'édition Rendel Harris a été publiée dans le *Journal of theological Studies* (1912, t. XIII, p. 372-385).

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. Léon Heuzey a proposé (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 497 et suiv.) d'ingénieuses corrections à un passage de Pline l'Ancien (*H. N.*, VI, 30, 6), décrivant la Mésopotamie. Après avoir parlé des Orchoéniens (Orchoé = Erech), Pline ajoute *ab his, Notitae et Orthophantae et Graeciochantae*. « Comme on le voit, il ne s'agit plus du tout du pays, mais seulement de trois sectes chaldéennes, et cela sans aucune indication des villes où chacune d'elles pouvait avoir son siège. » M. Heuzey voit dans les *Notitae* ceux qui font usage du Sud (*notos*), c'est-à-dire ceux qui se tournent vers le Sud dans leurs observations astronomiques ou astrologiques. Au lieu d'*Orthophantae*, le savant archéologue et orientaliste propose de lire *Orthrophantae*. « *Orthros*, c'est le « point du jour », moment particulièrement favorable pour les observations astronomiques, surtout lorsqu'il s'agit de guetter le lever du soleil et d'établir sa position par rapport aux astres de la nuit. Enfin, la leçon *Graeciochantae* paraît d'autant plus impossible, dans un nom composé à la grecque, que c'étaient les Latins qui appelaient Grecs les Hellènes ». Mais M. Heuzey ne présente qu'avec réserves la correction Graphiophantae, du mot grec *grapheion*, désignant le *style*, le poinçon qui servait à écrire et à dessiner sur les plaquettes d'argile. Il s'agirait alors d'une école qui aurait employé des tracés graphiques pour établir ses orientations sidérales et les déductions qu'elle en tirait.

— Le quinzième demi-volume de la *Real Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft* qu'on continue à attribuer à Pauly-Wissowa bien qu'elle soit maintenant éditée par M. Wilhelm Kroll contient les articles *Helikon-Hestia*. Signa-

lons parmi ceux qui intéressent plus spécialement l'histoire des religions : *Heliopolis* (Beer et Pieper), *Heliopolitanus* (Dussaud), *Helios* (Jessen), *Helkias* (Walter Otto), *Hellotis*, déesse qui n'a rien à voir ni avec les Sémites ni avec les Selloi de Dodone (Weicker), *Hemithea*, déesse carienne dont le téménos était interdit à quiconque avait touché un porc ou avait mangé de cet animal (P. Friedländer), *Hephaistos*, article qui adopte les conclusions de von Wilamowitz avec cette restriction que le dieu serait primitivement le dieu de la flamme (en Lycie) et secondairement le dieu de l'énergie volcanique (Malten), *Hera* (Eitrem), *Herakles* dont la fin paraîtra en supplément (Zwicker), *Hercules* (Boehm), *Herd*, le foyer, (Heckenbach), *Here-Cura* (Haug), *Herkle* (Herbig), *Hermai* (Eitrem), *Hermaphroditos* (Jessen), *Hermes* (Eitrem), *Hermes Trismegistos* (Kroll), *Hermon* (Beer et Cumont), *Hero* (Sittig), *Heros* (Eitrem), *Herse* (Sittig), *Hesiodos* (Rzach), *Hesione* (Weicker), *Hesperiden* (Sittig), *Hesperos* (Rehm), *Hestia* (Süss). On va parer à la marche forcément très lente de la publication en préparant et éditant concurremment une nouvelle série de volumes à partir de la lettre R. Cette deuxième série est confiée à M. Witte sous la direction de M. Kroll.

— La 15ᵉ livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam* contient la fin de la monographie sur *Constantinople* due à M. J. H. Mordtmann; *Cordoba* (C. F. Seybold); *Crète* (F. Giese); *Ču*, fleuve du Turkestan russe dont la haute vallée fut assez peuplée et où pénétrèrent musulmans et chrétiens; un cimetière nestorien du XIVᵉ siècle a été découvert en 1885 et Chwolson en a publié les épitaphes, dites de Semirdjié (W. Barthold); *Cypre* (R. Hartmann); *Dabistan*, ouvrage persan qui décrit les diverses religions et en particulier la situation religieuse de l'Hindoustan au XVIIᵉ siècle (J. Horovitz); *Dadjdjâl*, sorte d'Antichrist (Carra de Vaux); *Daghestan* (W. Barthold); le kharidjite *al-Daḥḥak* (K. V. Zetterstéen); *Dahrîya*, qui désigne non pas les fatalistes, mais les matérialistes (I. Goldziher); *Da'i*, missionnaire chez les Ismaïliens, les Qarmates et les Druzes (Carra de Vaux); *Dakhan* ou *Deccan* (T. W. Haig); *Damad*, terme qui désigne le gendre du sultan (J. H. Mordtmann); *Damanhur*, avec sa curieuse fête des martyrs où l'on jetait dans le Nil une caisse en bois contenant le doigt d'un saint pour provoquer l'inondation, survivance évidente des rites osiriens (R. Hartmann); *Damas*, importante notice de R. Hartmann (p. 227 l'ancien temple de Damas était consacré non spécialement au soleil mais à Hadad, devenu Jupiter Damascenus), un plan eût été le bienvenu et aurait facilité la compréhension de l'exposé; *Damiette* (C. H. Becker); *Daniyal* et les légendes qui concernent Daniel (Carra de Vaux); *Dar Fur* (C. H. Becker); *Dar-el-Harb* (D. B. Macdonald); *Darazi*, un des fondateurs de la religion des Druzes (Carra de Vaux), *Daressalam* (C. H. Becker); *Daud* ou David (Carra de Vaux); *Dausa*, *Dosa*, littéralement « le piétinement », cérémonie derwiche à l'anniversaire de la naissance du Prophète (D. B. Macdonald); *Debdu*, ville de l'est marocain (A. Cour).

— Nous recevons le prospectus d'une nouvelle revue intitulée : *Isis, Revue consacrée à l'histoire de la science*, publiée par George Sarton sous le patronage de MM. S. Arrhenius (Stockholm), Henri Berr (Paris), M. Cantor (Heidelberg), Franz Cumont (Bruxelles), E. Durkheim (Paris), etc. *Isis* sera publiée en français, en anglais, en allemand et en italien, paraîtra chaque trimestre, le prix de l'abonnement est de 30 francs payables à M. Weissenbruch, 49 rue du Poinçon, Bruxelles. Le premier numéro qui vient de paraître contient les articles suivants : G. Sarton, *L'Histoire de la science* ; D. E. Smith (New-York), *The Geometry of the Hindus* ; J. Guareschi (Turin), *Nota sulla storia del movimento browniano* ; G. Milhaud (Paris), *Note sur l'origine de la science* ; Em. Radl (Prague), *Paracelsus, eine Skizze seines Lebens*. Chronique. Analyses critiques. Bibliographie.

L'intention de M. G. Sarton est de rapprocher philosophes et savants, et pour cela il reprend l'idée d'Auguste Comte qui est « de faire de l'étude des généralités scientifiques une grande spécialité de plus ». Par histoire de la science, il entend ce que A. Comte appelait l' « histoire générale des sciences ». L'histoire de la science, que se propose *Isis*, « a pour but d'établir la genèse, et l'enchaînement des faits et des idées scientifiques, en tenant compte de tous les échanges intellectuels et de toutes les influences que le progrès même de la civilisation met constamment en jeu ». Ce programme est vaste, il intéresse à peu près toute l'activité humaine ; nous n'avons qu'à souhaiter à M. G. Sarton de réaliser l'œuvre qu'il se propose.

— Une circulaire jointe au dernier volume paru du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* annonce que désormais la publication va se poursuivre sous la direction commune des deux Universités de Louvain et de Washington. Fondée il y a dix ans, par M. J.-B. Chabot, avec le concours de MM. Guidi et Hyvernat, la collection comprend déjà 72 volumes ; elle ne pourra que prospérer sous l'impulsion des deux solides institutions qui se chargent de mener à bonne fin cette vaste et utile entreprise.

M. J.-B. Chabot, *de tota collectione tam bene meritus*, comme dit l'annonce des deux Universités, est délégué par elles dans les fonctions de secrétaire général.

R. D.

— Dans les *Biblical and Theological studies* publiées par les membres de la Faculté de théologie de Princeton (New-York, Ch. Scribner, 1912) M. Oswald Thompson Allis présente de Isaïe, XLIV, 24-28 une interprétation à laquelle on ne peut, à tout le moins, contester un mérite d'originalité. Il y voit une sorte de poème théologique, célébrant la transcendance de Jahwèh. Il s'efforce à démontrer sa gradation interne et sa forme prosodique : ce passage se diviserait selon lui en trois stances de chacune trois lignes : chaque ligne de la première stance commence par un Qal participe (רקע. נטה. עשה), chaque

ligne de la seconde par un Hiphil participe (מחים, משיב, מפר), chaque ligne de la troisième par האמר. On ne peut contester que le poème ainsi obtenu ne soit parfaitement cohérent et rythmé avec une singulière plénitude. Toutefois la conclusion de M. O. T. A. paraît pécher par un point essentiel : *Cyrus*, ou un mot accentué de façon identique, est certainement essentiel au vers ; mais, si l'on établit solidement que ce « poème » est une prophétie s'appliquant à Cyrus, il n'en devient que plus difficile d'en attribuer la paternité à Isaïe.

— M. H. Nelis a inséré dans les *Archives belges* (12e année, 1910), p. 304-306) l'analyse d'une conférence de M. Paul O'Sheridan sur *Le commencement de l'année chez les Gaulois et son application à l'ère chrétienne*. La thèse est que l'année gauloise a servi de type à l'année commençant le 1er mars, dont on trouve l'emploi chez les Francs, et aussi à l'année dominicale commençant à Pâques. M. Prou donne, dans le *Moyen-âge* (sept.-oct. 1912, p. 346), son opinion très autorisée sur cette thèse une peu déconcertante : « Pour ce qui regarde le renouvellement de l'année au 1er mars dont témoigne Grégoire de Tours, peut-être doit-on en chercher l'origine chez les Romains plutôt que chez les Gaulois. Cette question n'est pas de notre compétence. Mais ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'il n'y a aucun lien entre l'année gauloise et le style de Pâques. Ce style ne se rattache même directement à aucune idée mystique. L'usage, non pas de fixer, comme on le dit couramment, le commencement de l'année à Pâques, mais, pour parler plus exactement, de changer le millésime à cette date (cf. Latouche dans *Annales du Midi*, t. XXIV, p. 231-235), est sorti de l'habitude d'attacher au cierge pascal, au moment où on le bénissait, le samedi saint, une pancarte contenant les éléments de comput empruntés aux tables de Pâques, dites de Denys le Petit, et qui d'ailleurs n'étaient que le développement des Tables dressées par ce moine scythe. Il semble aussi que MM. Nelis et O'Sheridan aient confondu le style de Pâques avec celui de l'Annonciation, car le style que d'ordinaire on appelle pisan prend le point de départ au 25 mars et s'oppose au style florentin ».

— *Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus*. Sous ce titre, M. Israël Lévi publie dans la *Revue des Études Juives*, un article dont les conclusions sont des plus importantes : « Il y a parallélisme entre la vertu de la mort de Jésus, d'après la théologie chrétienne, et celle du sacrifice d'Isaac — ou Akéda — d'après le Rituel des prières de la Synagogue et les enseignements des rabbins : mort et sacrifice, librement acceptés, ont une puissance rédemptrice ». Qu'il y ait eu cependant simple transposition, greffe sur la mort de Jésus de la conception qu'avait fait naître le sacrifice d'Isaac, c'est ce que l'on ne saurait affirmer sans preuve de transmission contemporaine du moment où le rameau chrétien se détache du tronc judaïque. Geiger a soutenu et fait adopter généralement qu'ici la Synagogue était tributaire de l'Église. L'échange se serait produit, selon lui, en Babylonie par l'intermédiaire des sectes syriennes ; des témoignages de transposition aucun n'est en effet antérieur au IIIe siècle.

La question est reprise par M. Israël Lévi d'après le rituel synagogal et d'après la théologie paulinienne. Il montre l'importance de plus en plus grande donnée dans la littérature talmudique palestinienne à la Akéda, la transformation d'Isaac en « hostie parfaite », en expiateur des péchés d'Israël. Le sacrifice du fils d'Abraham est invoqué pour sa vertu propitiatoire ou expiatoire. A l'hypothèse de Geiger, M. I. Lévi oppose magistralement les précisions suivantes : le rituel des prières de Roch Haschana existait déjà au Ier siècle de l'ère chrétienne, et comme le morceau relatif à la Akéda en est une partie intégrante, on peut assurer que la doctrine qui l'inspire était déjà populaire à cette époque. L'éminent hébraïsant montre cette doctrine pénétrant la théologie paulinienne : la croyance en la vertu de la Akéda n'avait jamais été dans la théologie privée un article de foi, chez Paul, cette donnée devient un « mystère ». Au surplus l'Église chrétienne, dès le IIe siècle, marque nettement le lien qui unit la mort de Jésus au sacrifice d'Isaac (Barnabé, VII, 3 ; Irénée, *Contra haer.*, IV, 5, nº 4 ; Tertullien, *Adv. Judæos*, 10) et dorénavant cette préfiguration entrera dans la tradition exégétique de l'Église.

— M. J. W. Thompson, de l'Université de Chicago, a publié, dans *The American Journal of Theology*, t. XVI, juillet 1912, pp. 359-384, une retentissante étude sur la lettre des chrétiens de Lyon en 177. Cette lettre dont le texte, on le sait, nous est partiellement connu par les quatre premiers chapitres du livre V de l'*Histoire* d'Eusèbe, serait, au dire de M. Thompson, un apocryphe du IIIe siècle racontant des faits imaginaires ou des faits réels que l'auteur aurait antidatés. Voici résumées ses raisons : 1º avant Eusèbe, aucun historien soit païen, soit chrétien, n'a parlé des fidèles martyrisés à Lyon en 177 ; 2º il n'est point probable qu'il ait existé, au IIe siècle, des chrétientés importantes dans cette partie de la Gaule ; 3º Marc Aurèle ne fut pas un persécuteur ; 4º la relation du martyre contient des impossibilités tant au point de vue administratif qu'au point de vue juridique. Renan, Mommsen, Harnack, Lightfoot, Hardy, Ramsay, Neumann, Aubé, Boissier, Mgr Duchesne ont accepté l'authenticité absolue de cette lettre. Dans le dernier nº (Janvier 1913) de la *Revue des questions historiques*, M. P. Allard discute les positions de M. Thompson. Est-il besoin de dire qu'il en rejette tous les termes? Voici une partie des conclusions de l'auteur de l'*Histoire des persécutions* : « Pour la (la thèse de M. P. W. Th.) soutenir, il faut ignorer ou méconnaître les différences profondes qui séparent un document martyrologique du temps de Marc Aurèle d'un document martyrologique contemporain de Dèce, de Valérien ou d'Aurélien. Ce n'est pas sans raison que Renan a donné à son histoire de Marc-Aurèle ce sous-titre : La fin du monde antique. Les deux premiers siècles de notre ère et le troisième appartiennent à deux mondes très différents. La guerre aux chrétiens ne se fait pas de la même manière : au IIIe siècle, il n'y a plus besoin, pour en diriger les opérations ou en modérer la conduite, de rescrits interprétant une législation ancienne et obscure : chaque persécution s'annonce par un édit

clair et détaillé, qui prévoit tous les cas et ne laisse rien dans l'ombre : aussi ne voit-on jamais à cette époque un magistrat hésiter dans l'application, et demander aux empereurs des instructions nouvelles. Ce trait est du II° siècle, du temps de Trajan, d'Hadrien, de Marc-Aurèle, non du temps de Dèce ou même de Septime Sévère. Il se rencontre dans la lettre de 177, et suffirait seul à la dater. Mais, en vérité, elle porte sa date à toutes les lignes : l'Église de Lyon, telle qu'elle nous la dépeint, est tout près encore de ses origines helléniques et orientales : au III° siècle, ses pasteurs seraient des Gallo-romains, et ses martyrs répondraient en latin aux interrogations de gouverneurs parlant latin aussi. Au cours du IV° siècle, les accusations d'infanticide et d'inceste dont Tertullien, en 197, défend encore les chrétiens dans son *Apologétique* ne font plus partie des griefs qu'on leur impute : les écrivains, le peuple lui-même, ont cessé de les répéter, et jamais plus les magistrats ne s'en occupent : la grande place qu'elles tiennent dans la relation lyonnaise marque encore une date. »

— Notre collaborateur M. P. Saintyves, poursuivant sa très intéressante et très fructueuse enquête sur les actions réciproques des mythes et des rites, étudie, dans deux articles de la *Revue des traditions populaires* (octobre 1912-janvier 1913) le *Renouvellement du feu sacré* en partant du miracle du Samedi-Saint à Jérusalem. Benoît XIV soutenait que la coutume d'allumer du feu nouveau les lampes et les cierges commémorait le prodige de l'église du Saint-Sépulcre. Or le rite est attesté bien avant le miracle. « Le miracle est l'origine du rite », dit M. S. en une heureuse formule, et il montre le miracle pareillement déduit d'un rite analogue chez les Juifs et dans le paganisme. « Le plus ordinairement le renouvellement des feux sacrés est mis en rapport (chez les Juifs et les païens) avec l'ascension et la déclinaison du soleil, en particulier avec les solstices et les équinoxes ». C'est sur ces pratiques d'origine orientale répandues dans tout le bassin méditerranéen aux premiers siècles de l'ère chrétienne — et non, comme le veut J. G. Frazer (*Le Rameau d'Or*, III, 470), sur l'usage romain de rallumer le feu au premier mars dans le Temple de Vesta — qu'est venue se greffer la pratique chrétienne du Samedi Saint qui consiste à rallumer les lumières éteintes et à enflammer des bordes disposées sur une place voisine de l'église. Selon M. S., ce renouvellement du feu sacré, sous différentes formes (projections de disques et de serpenteaux ; processions du feu autour des champs ; roues fertilisantes ; épandage des restes du feu etc.), est essentiellement un rite de fécondité. Pour nombre de primitifs le feu terrestre prend sa substance dans le feu solaire, renouvelé périodiquement au moment où le soleil paraît prendre une nouvelle force — les solstices et les équinoxes, — comme le soleil le feu terrestre fertilise par tout contact les terres qu'il touche. L'approche du feu sacré peut d'ailleurs procurer directement les mêmes avantages aux animaux et aux hommes : d'où l'usage du passage (des enfants, du bétail etc.) à travers le feu. M. S. risque en outre une hypothèse assez hardie. « Quant au passage à travers le feu nouveau d'un simulacre de la divinité ou

de ses prêtres, il ne s'agit point là d'une contrainte ou d'une violence magique contre la divinité qu'ils représentent, comme le veut Frazer (*Rameau d'or*, III, 500, 501 et 508), mais tout simplement d'une sorte de dynamisation du prêtre ou de l'image qui jouent ainsi le rôle d'accumulateur de la force divine. Lorsqu'ensuite on porte les images par les champs ou que le prêtre processionne à travers la campagne, comme la fumée, comme les cendres, comme les tisons, ils répandent à leur tour les vertus du feu céleste ».

En terminant, M. S. étudie plus sommairement les utilisations secondaires du feu sacré, les rites d'exorcisme et les rites divinatoires.

— Une *Summer school* de théologie s'est tenue à Oxford, du 22 juillet au 2 août. Voici la liste des *lectures* qui y ont été faites sur l'histoire des religions : *Eschatology and ethics* (Can. Rashdall) ; *Schleiermacher and the theology* (Dr Selbie) ; *The relations of philosophy and religion in the mediaeval Church* (Rév. P. H. Wicksteed). *Papias and primitive Gospel tradition* (Prof. Bacon) ; *The historic setting of the pastoral Epistles* (Dr Vernon Bartlet) ; *The religion of the Pharisees* (Rev. R. T. Herford) ; *S. Paul and his converts* (Prof. Kirsopp Lake) ; *The language of the N. T.* (Prof. Milligan) ; *The date of the synoptic Gospels* (Dr J. Moffatt) ; *The ode of Salomon* (Dr Vernon Bartlet) ; *The transition from pagan to christian art* (Prof. P. Gardner) ; *Christianity and the later paganism* (Rév. Dr Odgers) ; *Studies in the comparative literatures of Prayer* (Dr Carpenter) ; *Zoroaster and the zoroastrian doctrine of the future life* (Prof. J. H. Moulton) ; *The eternal circuit and eschatology* (Prof. N. Söderblom).

— Le troisième congrès international de Sciences historiques doit avoir lieu à Londres du 3 au 9 avril 1913. On sait que le premier a eu lieu à Rome en 1903, le second à Berlin en 1908. Une section, la Ve, est consacrée — avec peut-être quelque insuffisance de détermination, à l' « histoire religieuse et ecclésiastique ». Le Congrès sera présidé par M. James Bryce. Des deux secrétaires, l'un, chargé de l'organisation, est M. I. Gollancz, l'autre chargé des communications, M. J. P. Whitney. Voici l'ordre sommaire des sections : I. Histoire de l'Orient (y compris l'égyptologie) ; II. Histoire grecque et romaine et histoire byzantine ; III. Histoire du Moyen âge ; IV. Histoire moderne, histoire des colonies et dépendances ; V. Histoire religieuse et ecclésiastique ; VI. Histoire juridique et économique ; VII. Histoire de la civilisation médiévale et moderne ; VIII. Archéologie, avec les études préhistoriques et l'art ancien ; IX. Sciences alliées et auxiliaires. Nous reconnaissons, avec la *Revue de Synthèse historique*, qu'il y a beaucoup à dire sur l'économie de ce plan — tout en souhaitant le plus fécond succès aux efforts des organisateurs de ce Congrès.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

SAINT BESSE

ÉTUDE D'UN CULTE ALPESTRE

Tous les ans, le 10 août, au fond d'une vallée reculée des Alpes Grées italiennes, une foule dévote et joyeuse s'assemble en pleine montagne, à plus de 2.000 mètres d'altitude : c'est la fête de saint Besse, le protecteur de Cogne et du val Soana. Cette fête offre aux étrangers assez rares qui en sont les témoins un spectacle pittoresque et poétique. A l'intérieur et aux abords de la petite chapelle, blottie contre une roche abrupte, se presse le peuple bariolé des pèlerins. Les vives couleurs des costumes du Canavais tranchent sur la grisaille des rochers et sur la verdure monotone des prés. Aussitôt la procession et le service terminés, des groupes animés se répandent aux alentours et, tout en mangeant, buvant et chantant, se reposent de la rude grimpée du matin. Pourtant, c'est à peine si leurs ébats bruyants parviennent, pour quelques heures et dans un rayon de quelques mètres, à troubler le silence et la paix de l'alpe immense.

Mais ni la grandeur du décor, ni le charme singulier de cette solennité ne peuvent faire oublier à l'historien des religions les problèmes que pose la fête de saint Besse. Quelle signification les fidèles donnent-ils à leur présence annuelle dans ce lieu, ainsi qu'aux rites qu'ils y accomplissent ? Et, par delà les raisons peut-être illusoires des croyants eux-mêmes, quelle est la force qui, chaque année, rassemble dans cette solitude, au prix d'une pénible montée et souvent d'un long voyage, tout un peuple d'hommes, de femmes et d'enfants, venus des vallées avoisinantes et même de la plaine piémontaise ?

La simple observation de la fête n'apportait pas de réponse suffisante à ces questions ; aussi n'a-t-elle été que le point de départ d'une enquête assez longue et multiple. Il a fallu d'abord interroger, ou plutôt laisser parler à leur aise, un grand nombre de simples dévots de saint Besse[1]. Quelques personnes instruites, qui connaissent bien cette région pour y être nées, ou pour y avoir résidé longtemps, ont bien voulu répondre aux questions que je leur avais adressées[2]. Enfin, si saint Besse n'a fait jusqu'ici l'objet d'aucune monographie, on peut glaner à son sujet des renseignements au moins indirects dans la littérature historique et hagiographique[3]. C'est à cette triple source qu'ont été puisées les informations, qui sont mises en œuvre dans le présent travail.

1) J'ai fait à Cogne un séjour d'environ six semaines (du 20 juillet au 1er septembre 1912); j'ai donc pu interroger à loisir les gens de la vallée, bergers, garde-chasse, guides, etc., en donnant la préférence aux vieillards et aux femmes, qui ont le mieux préservé les traditions locales. On verra plus loin pourquoi Cogne s'est trouvé être le champ d'observation le plus favorable. Je n'ai passé que deux jours dans le val Soana, au moment de la fête ; mais M. Guazzotti, pharmacien à Ronco, a bien voulu interroger pour moi les recteurs des paroisses de Ronco et de Campiglia ; en outre, j'ai pu recueillir un certain nombre d'informations auprès des Valsoaniens résidant à Paris.

2) Ce sont MM. le Docteur Pierre Giacosa, Professeur à l'Université de Turin, qui fréquente la région depuis de longues années ; le chanoine Fruttaz, d'Aoste ; les chanoines Gérard, Ruffier et Vescoz, originaires de Cogne, qui ont bien voulu me communiquer, par l'intermédiaire de mon ami P. A. Farinet, d'instructives notices ; le professeur Francesco Farina, de Turin, qui connaît à fond le val Soana et lui a consacré un excellent opuscule que nous aurons plus d'une fois l'occasion de citer. Que tous ces Messieurs veuillent bien trouver ici l'expression de ma reconnaissance. Qu'ils m'excusent, si j'ai cru devoir tirer des faits qu'ils m'ont appris et de mes observations personnelles des conclusions auxquelles ils ne souscrivent pas et dont je suis, bien entendu, seul responsable.

3) M. Jean Marx, archiviste-paléographe, et surtout M. Paul Alphandéry, directeur adjoint d'études à l'École des Hautes-Études et directeur de cette *Revue*, m'ont fourni de précieuses indications bibliographiques dont je les remercie bien vivement.

I. — Le milieu de saint Besse.

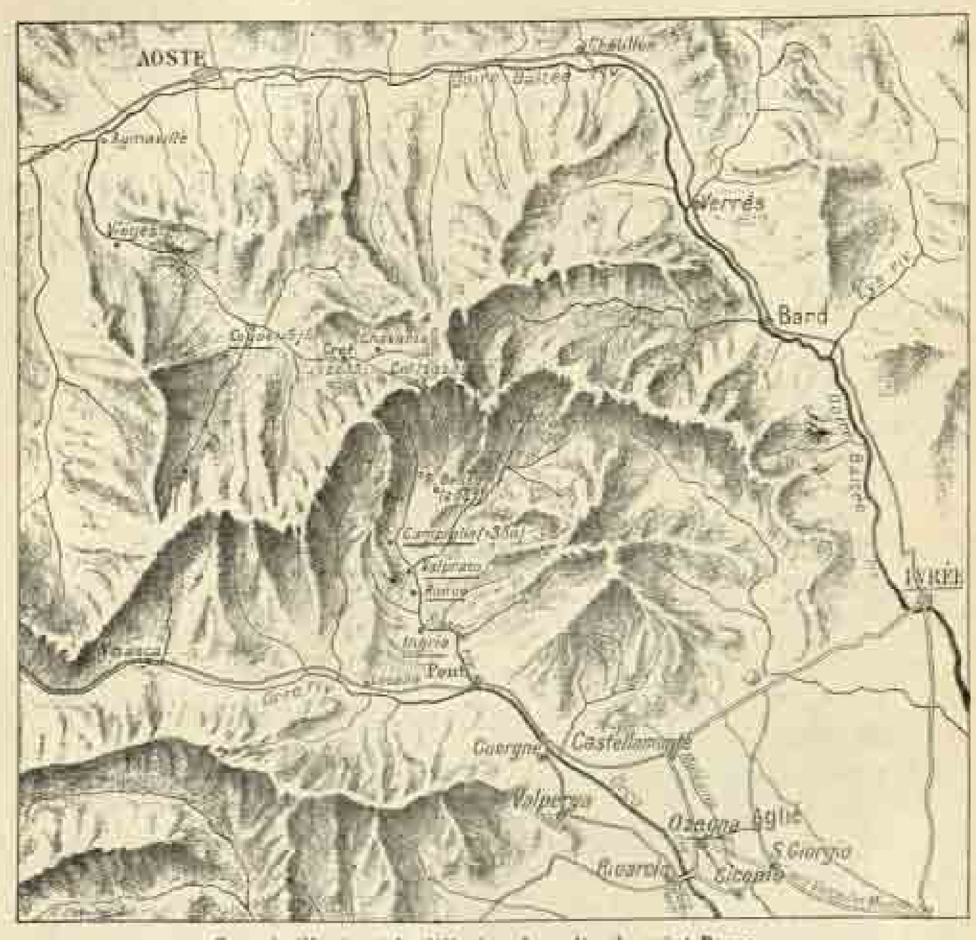
Avant de pénétrer dans le sanctuaire de notre saint, jetons un coup d'œil rapide sur le pays qui l'environne et sur les gens qui le fréquentent depuis bien des générations.

L'alpe du mont Fautenio, où s'assemblent tous les ans les fidèles de saint Besse, est située dans les montagnes qui dominent le haut val Soana, c'est-à-dire à l'extrémité orientale et sur le versant méridional de la chaîne du Grand-Paradis. A cet endroit, la formidable muraille qui sépare le bassin de la Doire Baltée de celui de l'Orco s'abaisse à un niveau d'environ 3.000 mètres et plusieurs cols assez aisément franchissables, du moins pendant la belle saison, permettent de passer de la vallée de Cogne, tributaire de la vallée d'Aoste, dans le val Soana, qui descend vers la plaine du Piémont. Mais ces passages ne sont guère utilisés aujourd'hui, si ce n'est par quelques alpinistes et par les gens de Cogne qui se rendent à la Saint-Besse[1].

Nous savons peu de chose sur les anciens habitants de cette partie des Alpes : c'est seulement au IIe siècle avant notre ère qu'ils sortent de la nuit de la préhistoire. Sous le nom de Salasses, les auteurs classiques nous décrivent un amas de tribus pastorales, pillardes et guerrières, qui occupaient la région montagneuse comprise entre la Doire et l'Orco et qui opposèrent une résistance opiniâtre à l'envahissement de leurs « civilisateurs ». Leurs incursions dévastatrices dans la riche campagne cisalpine fournirent aux Romains l'occasion d'intervenir dans une région importante par sa situation géographique et par ses richesses minérales. Mais ce n'est qu'au temps d'Auguste, au bout de près de cent cinquante ans de luttes, après la fondation des deux colonies d'Ivrée et d'Aoste

1) On trouvera la description de ces cols dans Martelli et Vaccarone, *Guida delle Alpi occidentali* (Turin, 1889), t. II, p. 224 sqq. Le plus fréquenté est le col de la Nouva (2.933 m.).

et après la campagne exterminatrice de Terentius Varro que les Salasses furent obligés d'accepter la loi du vainqueur. Alors, sous la paix romaine, les gens de la plaine, attirés



Croquis illustrant la diffusion du culte de saint Besse.
(Les noms soulignés sont ceux des lieux où le saint est honoré.)

par les gisements de fer et de cuivre de ces vallées, s'installent dans la montagne comme en pays conquis et enseignent aux anciens occupants du sol le parler latin, dont les dialectes actuels sont dérivés[1]. Mais, quand la puissance romaine

1) Voir Ed. Aubert, *La vallée d'Aoste* (Paris, 1860), p. 9 sqq.; Carlo Pro-

s'effondre, l'emprise des maîtres d'en bas se relâche et la tribu montagnarde retombe dans l'isolement et dans l'oubli. Elle n'en sort guère avant le XIV[e] siècle. Nous savons que le val Soana fut un des foyers principaux de cette sauvage Jacquerie que fut le *Tuchinaggio*. Comme au temps des Salasses, les oiseaux de proie de la montagne s'abattent sur la campagne opulente ; ils saccagent les récoltes, ils incendient les châteaux, pour mettre fin, dit-on, aux exactions et aux velléités usurpatrices des seigneurs [1]. Mais c'est en vain qu'à l'aube des temps nouveaux, les hommes de la montagne manifestent tragiquement leur volonté de rester leurs propres maîtres. A mesure que dans la plaine un État fort se constitue, par une pénétration pacifique et lente, mais sûre, il étend peu à peu sa domination jusque sur les hautes vallées des Alpes.

Il est remarquable que les manifestations historiques les plus saillantes de ce peuple soient des actes d'agression ou de défense contre les gens du pays plat. On dirait que les montagnards éprouvent, à certains moments, le besoin de se venger sur les privilégiés de la plaine de la méchanceté de la nature alpestre. Il n'y a pas bien longtemps, les formalités du tirage au sort donnaient lieu, chaque année, sur les places de Pont, à de véritables batailles rangées entre les gars d'en haut, coiffés du chapeau de feutre, et ceux d'en bas, qui portaient le béret. Pour prendre, aujourd'hui, des formes plus anodines, le conflit n'en continue pas moins. Aux yeux des Valsoaniens, l'homme de la plaine est toujours un étranger qu'ils appellent d'un nom spécial, *maret*, et à l'égard duquel ils nourrissent, sinon de l'hostilité, du moins

mis, *Le antichità di Aosta* (Turin, 1862), p. 11 sqq., p. 192 sqq. ; Florian Vallentin, *Les Alpes Cottiennes et Graies, géographie gallo-romaine* (Paris, 1883), p. 58 sqq. ; Mommsen, in *C. I. L.*, V, p. 738, p. 750 sqq., notamment p. 762.

1) Sur le *tuchinaggio*, qui, avec des intermittences, dura de 1383 à 1423, voir T. Tibaldi, *La regione d'Aosta attraverso i secoli* (Turin, 1900), II, p. 359 sqq., III, p. 10 et F. Farina, *Valle Soana* (Ivree, 1909), p. 17 sq.

de la méfiance. Ils éprouvent un besoin d'occlusion morale si intense qu'ils se sont constitué un jargon spécial, auquel même leurs voisins les plus proches n'entendent rien[1]. Certes, la petite société montagnarde ne peut pas, comme elle le voudrait, vivre entièrement repliée sur elle-même, sans relations avec le dehors ; elle est obligée de demander à la plaine, par le pillage ou le commerce ou l'émigration, le complément des maigres ressources que lui procure la montagne. Mais, même quand ils offrent leurs produits ou leurs bras aux maîtres de la plaine, les montagnards s'efforcent de ne rien abandonner d'eux-mêmes. Les nombreux Valsoaniens, qui travaillent à Paris pendant l'hiver, y exercent tous la même profession de vitriers et, autant que possible, ils habitent ensemble, formant à l'intérieur de la grande ville des petits villages clos et homogènes. D'ailleurs, si les hommes sont tentés de se laisser entamer par les influences citadines, les femmes, qui, elles, ne quittent jamais la vallée, sont là pour réagir et pour maintenir les droits de la coutume.

Ainsi, d'un bout à l'autre de l'histoire, la même lutte se poursuit, tantôt sourde, tantôt violente, entre la petite tribu alpestre, qui, à force de cohésion et de ténacité, défend son autonomie menacée, et la grande société de la plaine, qui veut lui imposer ses idées et sa loi. Le particularisme obstiné, l'instinct grégaire, l'attachement passionné à la tradition locale, qui caractérisent avant tout les adorateurs de saint Besse, expliquent qu'en dépit des influences contraires, ils aient conservé jusqu'à nos jours des habitudes de pensée et de vie vieilles de plusieurs siècles[2].

1) Voir, sur ce jargon, C. Nigra, *Il gergo dei Valsoanini*, in *Archivio glottologico italiano*, t. III (1878), p. 53 sqq. ; cf. Farina, p. 73 sqq.

2) Cela est surtout vrai de Cogne ; malgré son admirable situation, qui attire chaque année de nombreux touristes, malgré l'importance de ses mines de fer, Cogne n'est pas encore relié à la vallée d'Aoste par une route carrossable ! Il en existe une dans le val Soana depuis une vingtaine d'années : aussi les Valsoaniens ne méritent-ils plus l'épithète de « sauvages » que leur appliquait, vers 1840, G. Casalis, dans son *Dizionario geografico-storico... degli Stati di*

Dès qu'on pénètre dans le bassin de Cogne, on se croit transporté en plein moyen âge. Les femmes, presque sans exception, portent encore le costume de leurs aïeules : avec leurs cheveux serrés par derrière dans un bonnet pointu et coupés en frange sur le front, avec leur collier de verroterie et leur grande collerette, avec leur corsage raide et leur courte jupe invraisemblablement ballonnée, avec leur allure hiératique et leur démarche lente, elles paraissent, les jours de fêtes, autant d'images saintes descendues de leurs niches. — La plupart des maisons sont encore en bois ; les gens couchent le plus souvent dans l'étable, « parce qu'il y fait plus chaud en hiver et de peur qu'il n'arrive quelque chose aux bêtes ». L'économie est presque entièrement pastorale. Toute la richesse consiste dans le gros et dans le petit bétail, ainsi que dans les pâturages qui permettent de le nourrir. La nature du pays et l'état rudimentaire de la technique imposent un labeur harassant aux hommes et surtout aux femmes. Celles-ci font tout le travail des champs : on les voit rentrer de loin aux granges du village d'écrasantes charges de foin qu'elles portent directement sur leur tête. Le pain se cuit à la maison avec le blé de la famille, en une seule fois pour toute l'année. — Malgré la pureté de l'air, l'état sanitaire est mauvais à cause des conditions d'hygiène détestables ; mais les gens de Cogne ont leur théorie au sujet des « fièvres » qui tuent beaucoup de jeunes gens : elles ont été apportées, cette année, par « les gros nuages noirs qui montent de la vallée. »

Ces quelques traits épars suffiront peut-être à donner une idée de l'état social et mental auquel se rattache le culte dont nous allons aborder l'étude[1]. Notre description ira des éléments les plus fixes et les plus constants aux éléments

S. M. il Re di Sardegna (Turin, 1836 et s.), t. VIII, p. 489 et t. XVI, p. 590. — Le paragraphe qui suit ne vaut que pour Cogne.

1) Comparer la monographie que M. Jean Brunhes a consacrée aux habitants du val d'Anniviers (Valais) dans son livre *La géographie humaine* (Paris, 1910), en particulier, p. 601.

les plus flottants et les plus variables. Nous examinerons successivement le rôle que joue saint Besse dans la vie présente et dans la pratique rituelle de ses adorateurs, — l'organisation du culte qui lui est voué, — et enfin la légende, qui explique et justifie par des événements passés la dévotion actuelle.

II. — La dévotion a saint Besse.

Si vous demandez aux gens du pays ce qu'a été saint Besse, quand il a vécu et ce qu'il a fait, vous n'obtiendrez d'eux, bien souvent, que des réponses vagues et incohérentes. Mais sur l'action présente du saint, ils vous répondront tous avec unanimité et avec précision : saint Besse est un saint qui a « de grands pouvoirs » et qui fait « beaucoup de miracles ». Son nom excite surtout en eux, non la curiosité intellectuelle, mais des sentiments de tendre vénération, de reconnaissance et d'espoir. Pour célébrer leur grand patron, ils vous raconteront à l'envi des histoires où sa puissance se manifeste avec éclat. Les unes sont tirées de la vie de tous les jours et concernent leurs proches parents : la sœur de celui-ci est sûre d'avoir été guérie par saint Besse « seul » d'une maladie ancienne et incurable ; l'enfant de celle-là, qui était allé à la Saint-Besse en se traînant sur des béquilles, les a laissées au sanctuaire. Les autres confinent au pays merveilleux de la fable : un homme, dans la montagne, ne pouvait se délivrer d'un serpent qui le tenait prisonnier ; il fait vœu d'accomplir une neuvaine en l'honneur de saint Besse ; aussitôt le serpent de s'enfuir. Ce que le saint a fait pour tant d'autres, il le fera bien aussi pour nous, si nous l'adorons comme il faut. Celui qui a une grâce à demander doit se rendre à la fête du 10 août. Celui que le malheur tient ou menace « se vote » à saint Besse : il fait vœu d'aller à sa fête, l'année suivante ou même pendant neuf ans de suite. Malheur à lui, s'il manque à son vœu : il lui arrivera quelque accident ! Mais s'il est ferme dans sa dévotion, son attente ne sera pas déçue.

Le pouvoir de saint Besse n'est pas limité à telle ou telle grâce particulière : c'est un saint « puissant pour toute protection ». On l'invoque contre les maladies des gens[1] et du bétail et aussi contre les maléfices des sorciers ; car il y en a encore de très méchants dans la vallée. Pourtant, selon certains, il y a un ordre de choses qui est plus particulièrement dans les attributions de saint Besse. Comme les images le représentent sous les traits d'un guerrier, il est, tout spécialement, le patron des militaires. Aucun d'entre eux, s'il doit partir pour la guerre, ou simplement pour la caserne, ne manque de se rendre à la fête et d'en rapporter une « pierre de saint Besse » qu'il portera constamment sur lui. Voilà pourquoi les gens de Cogne, qui ont pris part à bien des guerres depuis celles de l'Empire jusqu'à la campagne d'Afrique, ne sont jamais morts, autant qu'on s'en souvienne, sur un champ de bataille. Toutefois, depuis l'institution du service militaire obligatoire, la principale besogne du saint guerrier n'est pas de protéger ses fidèles contre les balles et l'acier, mais bien de les dispenser d'être soldats. Les jeunes gens, qui vont tirer au sort, n'ont qu'à se rendre à la Saint-Besse : ils n'iront pas au régiment[2] ! Mais cette tendance qu'a saint Besse à se spécialiser dans les affaires militaires est, nous le verrons, un phénomène secondaire, qui est peut-être particulier à Cogne.

Le fleuve des grâces, que le patron des deux vallées répand sur ses adorateurs, a sa source en un point déterminé du pays, qui est le théâtre de la fête annuelle. La chapelle de saint Besse est comme soudée au flanc d'un gros bloc schisteux, énorme menhir naturel, qui se dresse, isolé, au

1) Selon M. le chanoine Ruffier, on invoque saint Besse surtout pour la guérison des maux de reins, lumbagos, etc.

2) Un petit nombre de Cogniens ont contesté l'exactitude de ce fait, le trouvant sans doute peu honorable pour leur saint ; mais il m'a été affirmé par plusieurs informateurs dignes de foi, dont quelques-uns avaient eux-mêmes bénéficié de cette puissance exemptrice de saint Besse.

milieu des pâturages et dont la face forme une paroi verticale ou même surplombante d'une trentaine de mètres de hauteur[1]. Cette roche, qu'on appelle « le Mont de saint Besse », est surmontée d'une croix, ainsi que d'un petit ora-



Le sanctuaire de saint Besse (10 août 1912).

toire. C'est en ce lieu que les fidèles viennent chaque été puiser la précieuse vertu qui les aide à vaincre les maux de la vie.

Quoique le saint exerce sur les siens, pendant tout le cours de l'année, sa protection efficace, c'est seulement le jour de sa fête qu'il communique aux fidèles assemblés

1) L'autre pente du mont, beaucoup moins raide, est gazonnée ; un petit sentier permet de parvenir au sommet.

autour de lui le bienfait de sa puissance. Sans doute, on peut, par le vœu, anticiper cette effusion salutaire de la grâce; mais le vœu, bien loin de dispenser de la visite au sanctuaire, la réalise par avance et la rend impérieusement obligatoire. C'est le 10 août que se paient les dettes contractées envers le saint pendant l'année écoulée[1]; c'est le 10 août que l'on vient faire une provision toute fraîche de grâce pour l'année nouvelle.

Dans toute fête, il faut que chacun ait sa part. Le saint a la sienne, les fidèles la leur.

Et d'abord, saint Besse reçoit de ses visiteurs l'hommage de leur présence. Plus le concours des pèlerins est grand, plus la fête est « belle » et plus elle honore le saint. En outre, le pèlerinage en lui-même équivaut à un véritable sacrifice. Ce n'est pas une mince affaire que de prélever sur la belle saison, si courte dans les montagnes, un ou deux jours qui seront consacrés, non aux travaux des champs, mais au culte du saint. Pour parvenir à saint Besse, il faut, si l'on vient de Cogne, faire huit ou neuf heures d'un chemin parfois malcommode et franchir un col de plus de 2.900 mètres d'altitude[2]. De Campiglia, le village le plus proche, il y a 700 mètres à gravir, soit deux heures de montée par un rude sentier, dont les étapes sont marquées par de petites chapelles; quelques-uns même ajoutent au mérite de l'ascension en la faisant pieds nus. Les pèlerins, qui se sont assemblés pour la fête, affrontant le mauvais temps et la fatigue, ont donc apporté au saint, par le seul fait de leur venue, la précieuse offrande de leur temps et de leur peine.

La célébration de la messe, dans la petite chapelle somptueusement décorée et toute brillante de lumières, renou-

1) Pourtant, il arrive quelquefois qu'à la suite d'un vœu, on paye le curé de Campiglia pour qu'il monte dire une messe à la chapelle pendant le cours de l'année.

2) Pour arriver à temps à la fête qui commence dès 9 heures du matin, les pèlerins de Cogne viennent, la veille, coucher soit aux chalets de Chavanis, soit au sanctuaire même, dans le petit bâtiment attenant à la chapelle et destiné à cet usage. Ils rentrent chez eux le soir même du 10 août.

velle et augmente la sainteté du lieu. Le sermon du prêtre exalte la grandeur de saint Besse, sa gloire et sa puissance, en même temps qu'il rappelle ses adorateurs au sentiment de leurs devoirs. Mais l'action centrale de la fête est la procession. En bon ordre, la communauté tout entière des fidèles sort de la chapelle, groupée suivant le sexe, l'âge et la dignité religieuse ; elle n'y rentrera qu'après avoir « donné un tour au Mont », c'est-à-dire fait le tour complet de la roche, en allant, bien entendu, de la gauche à la droite et en récitant toutes les prières du chapelet[1]. Pour ajouter au lustre de la cérémonie, la paroisse de Campiglia, sur le territoire de laquelle est situé le sanctuaire, prête à saint Besse toutes sortes de bannières et de saintes images ; mais ce ne sont là que des accessoires. Par contre, la procession comporte deux éléments essentiels. Ce sont, d'une part, les deux « fouïaces », ornements composés de rubans et d'étoffes de couleurs éclatantes, montés sur une armature en bois et recouvrant presque complètement le visage des jeunes filles qui les portent sur leur tête : ces fouïaces, qu'on considère aujourd'hui comme des « trophées » de saint Besse, contenaient autrefois le pain bénit, qu'on distribuait après la procession[2]. C'est, d'autre part et

1) Les plus dévots, paraît-il, ou ceux qui ont fait un vœu doivent, après la procession, monter au sommet de la roche pour y achever leur chapelet. D'après M. le chanoine Gérard, les pèlerins de Cogne, aussitôt arrivés, dès la veille de la fête, « se disposent en procession et font neuf fois le tour de l'énorme rocher ; à la fin de chaque rosaire, ils grimpent sur le roc pour baiser la croix en fer placée au sommet, tout au bord du précipice ». — Sur le rite du « tour de la pierre », cf. Paul Sébillot, *Le culte des pierres en France*, in *Revue de l'École d'anthropologie de Paris*, t. XII (1902), p. 205 sq.

2) L'usage de porter à chaque procession du pain bénit, offert par les fidèles, préparé d'une façon spéciale (avec du safran) et distribué après la fête aux prêtres officiants et à tous les participants est répandu dans tout le Canavais ; on désigne du nom de *carità* le pain bénit ainsi que l'espèce de pyramide de rubans multicolores qui le recouvre ; c'est pour une jeune fille un grand honneur et une garantie de prompt mariage que de porter la *carità* (cf. Casalis, *Dizionario*, t. VIII, p. 506 et F. Valla, in *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, XIII (1894), p. 122). Le mot *fouïace* n'a plus aucun sens dans le dialecte de Cogne ; il ne figure ni dans le *Dictionnaire valdôtain* de l'abbé Cerlogne, ni dans le *Diction-*

surtout, la statue massive de saint Besse, habillé en soldat romain et tenant dans sa main la palme du martyre. Quatre ou huit jeunes hommes la portent sur leurs épaules avec componction et recueillement, comme il sied à des gens investis d'une mission lourde, mais honorifique et méritoire. N'est-il pas juste que le bénéfice de cette promenade rituelle aille surtout au héros du jour, au maître du « Mont », au glorieux saint Besse lui-même ? Rentré dans la chapelle, il reçoit seul l'adoration des fidèles, qui se prosternent devant sa statue et lui baisent les pieds dévotement.

En dehors de ces prestations personnelles ou liturgiques, les fidèles envoient ou apportent au sanctuaire une offrande prélevée sur leurs biens. Le dimanche qui précède le 10 août, dans toutes les paroisses participant à la fête, on a fait, après la messe, une « cueillette », comme on dit à Cogne, c'est-à-dire une quête, dont le produit est versé au trésor de la chapelle. Mais beaucoup de fidèles préfèrent apporter eux-mêmes et en nature le « cadeau » dont ils ont fait vœu au saint. Chacun offre au sanctuaire ce qu'il a de plus précieux, celui-ci une vache ou une brebis, celle-là son plus beau fichu ou même sa robe de mariée [1]. Il est vrai que ce sacrifice n'a rien de définitif. A l'issue du service, le prieur qui préside à la fête met aux enchères tous les objets qui ont été offerts au saint. Si le pèlerin tient vraiment au « cadeau » qu'il a fait, rien ne l'empêche, pourvu qu'il y

naire savoyard de Constantin et Désormaux. Mais il est aisé d'y reconnaître le vieux mot français *fouace*, dérivé du latin *focacia*, qui se trouve dans Rabelais et dans La Fontaine et qui est encore usité sous diverses formes dans plusieurs régions de la France avec le sens de : galette cuite au four ou sous la cendre; il désignait donc certainement le pain bénit porté à la procession de saint Besse. Le nom du contenu, qui a disparu, est resté au contenant; mais, comme on ne lui connaît plus de signification, on s'ingénie à en trouver une nouvelle, en rapport avec l'image du saint : d'où l'idée du trophée guerrier. (M. le chanoine Gérard m'assure même que la *fouiace*, ou gâteau de fête, est encore portée en procession ; mais cette affirmation est contredite par tous les autres témoignages que j'ai pu recueillir.)

1) D'après M. le chanoine Gérard, les rubans, foulards, mouchoirs, broderies, etc., offerts à la chapelle, sont suspendus aux fouïaces pendant la procession.

mette le prix, d'en recouvrer la pleine possession[1]. Procédure ingénieuse, qui attribue au saint l'essence, c'est-à-dire la valeur monnayée, de l'offrande et qui permet au fidèle de racheter l'objet aimé dont sa dévotion l'avait temporairement dépouillé. Donner l'esprit pour garder la substance, n'est-ce pas, en dernière analyse, la formule même du sacrifice religieux?

Le concours du peuple assemblé, les rites et la procession, les pieuses offrandes ont porté à son comble et mis en pleine activité l'énergie sainte qui émane du sanctuaire. Avant de se livrer sans réserve à la joie d'être ensemble et de festoyer gaîment, les fidèles ont à cœur de recueillir, eux aussi, leur part de la fête en puisant à cette source de grâces abondante et toute vive qui s'offre à eux. La consommation du pain bénit, qui jadis était porté dans la fouiace et distribué après la procession, incorporait à leur chair le bon effet de la cérémonie. Quelques-uns, hommes et femmes, se frottent, paraît-il, le dos contre la roche pour se guérir, soit de leurs douleurs, soit de leur stérilité[2]. Mais il faut, en outre, rapporter au foyer des gages visibles de la protection du saint, qui étendront au loin et qui prolongeront pendant toute l'année l'efficacité de la fête. A la porte de la chapelle se sont établis quelques marchands, qui étalent pêle-mêle des sucreries, des mirlitons et des articles de dévotion ; on

1) L'offrande en nature et la vente aux enchères des objets voués au sanctuaire s'observent en plusieurs lieux de pèlerinage du val d'Aoste, en particulier à Notre-Dame du Plou et à Notre-Dame de Guérison (près Courmayeur). — L'objet racheté n'est, paraît-il, soumis à aucune restriction; il ne possède aucune vertu spéciale.

2) Je n'ai pas observé ce fait de mes yeux et je n'ai pu en obtenir la confirmation des « indigènes » que j'ai questionnés : ils ne l'ont pas nié, mais ils ont toujours déclaré l'ignorer, peut-être pour ne pas avoir l'air trop « superstitieux ». L'authenticité du fait m'a été garantie par le médecin de Ronco et surtout par M. F. Farina, qui connaît très bien le val Soana dont sa femme est originaire. La coutume, si répandue, qui consiste à « toucher » une roche sacrée pour avoir des enfants, est encore couramment observée au sanctuaire piémontais d'Oropa. — Cf. Paul Sébillot, *Le folk-lore de France* (Paris, 1904), t. I, p. 338 sqq.

leur achète de petites images du saint, grossiers tableautins ou médailles, qui sont comme la menue monnaie de la grande statue du sanctuaire. Autrefois, quand la croix qui surmonte la roche était en bois, on allait la gratter pour recueillir un peu de poussière, dont on se servait plus tard en cas de maladie. Les fidèles d'aujourd'hui n'ont plus cette ressource ; car l'ancienne croix, abattue par la tempête, a été remplacée par une croix de fer. Mais il leur reste un moyen encore plus direct et plus sûr de rester en communion avec le saint.

Nous avons vu que la chapelle de saint Besse fait corps, pour ainsi dire, avec le grand rocher qui la domine. Derrière l'autel, une échelle dressée permet d'atteindre au cœur même du mont. Les fidèles y montent et avec leur couteau « piquent » la roche, afin d'en détacher de petites parcelles qu'ils rapporteront pieusement chez eux. Ce sont les « pierres de saint Besse ». On les considère comme les reliques du saint. En temps ordinaire, on les garde simplement dans sa maison à la façon d'un talisman ; mais en cas de péril spécial, à la guerre par exemple, on les porte sur soi. Si un membre de la famille est malade, on met la pierre dans de l'eau qu'on lui fait boire ou encore on lui en fait avaler quelques grains[1]. C'est un remède souverain ; mais, suivant les expressions qui reviennent souvent sur la bouche des fidèles, « il ne faut pas se moquer, *il faut avoir la foi et la confiance* ». Quand, la fête finie, l'assemblée se dissout, quand les pèlerins, par petits groupes, regagnent leurs hameaux épars, emportant avec eux quelques fragments de la grande roche, tout imbus de sa vertu, on dirait que saint Besse lui-même descend avec eux vers les lieux habités et que, se dispersant sans se perdre, il va prendre place pour l'année qui vient dans chacune des maisons où il est adoré.

La fête profite donc à la fois au patron et à ses fidèles. Elle exalte le prestige du saint, elle maintient et accroît l'honneur

1) On trouvera des faits analogues dans Sébillot, *ibid.*, p. 342 sqq. Il rattache à cette pratique « l'usage de détacher des fragments de tombeaux ou de statues de saints » pour les utiliser comme remèdes.

de son nom et l'éclat de son sanctuaire. Sans la fête, saint Besse serait comme s'il n'existait pas et il perdrait bien vite sa place sur la terre. Quant aux fidèles, ils rapportent de leur visite au Mont un peu de cette sainteté fortifiante et tutélaire qui leur est nécessaire pour vivre leur dure vie. De même que les vallées profondes exhalent vers le ciel une chaude et douce vapeur, qui, après s'être condensée au flanc de la montagne, retombe sur les vallées en gouttes fécondantes, de même les humbles paroisses des hommes envoient vers le sanctuaire vénéré l'haleine vivifiante de leur dévotion, qui, transfigurée au saint lieu, leur revient dans la pluie des bénédictions.

III. — La communauté de saint Besse.

La perpétuité du sanctuaire et de la fête de saint Besse est assurée par une petite société, qui comprend cinq paroisses distinctes, Campiglia, Ronco, Valprato, Ingria et Cogne. De ces cinq communes, on dit qu'elles ont « droit à saint Besse ». Elles ont toutes contribué jadis à l'érection, puis à l'agrandissement de la chapelle ; elles contribuent encore à son entretien et à son embellissement. Chacune d'entre elles à tour de rôle [1] a la charge, ou plutôt l'honneur, de donner la fête, d'en assurer l'organisation matérielle et le succès, d'en nommer les principaux acteurs, qui sont, d'une part, les porteurs des *fouïaces* et du saint et, d'autre part, le prieur [2]. Ce dernier personnage est un laïque, qualifié par sa dévotion et par sa fortune ; il a pour mission d'assurer le bon ordre et l'éclat de la solennité, de recueillir les offrandes et de les remettre au trésor, de procéder à la vente aux enchères des « cadeaux » faits au

1) Beaucoup de Cogniens m'ont affirmé que « le tour de Cogne » revenait tous les *sept* ans. Cette erreur certaine, commise au sujet d'un événement périodique qui leur tient très à cœur, s'explique sans doute par l'imprécision chronologique des représentations populaires et par le prestige du nombre 7.

2) En principe, ce sont les prêtres et les chantres de la paroisse présidant à la fête qui officient à la chapelle. Mais le curé actuel de Cogne ne paraît guère se soucier de cette prérogative.

saint, de payer les chantres et les musiciens, enfin de régaler les prieurs des autres paroisses et tous les prêtres présents.

Il semble à première vue qu'il ne puisse rien y avoir de plus tranquille et de plus harmonieux que la vie de cette petite fédération religieuse, dont tous les membres paraissent strictement égaux. Mais c'est une illusion. Une observation plus attentive révèle, parmi les dévots de saint Besse, des tiraillements, des conflits d'ambition, des luttes ou sournoises ou violentes, parfois même sanglantes.

La simple différence de situation géographique a pour effet de déterminer des différences de rang entre les cinq communes associées. Il est clair que Cogne, qui est situé sur l'autre versant des Alpes Grées, est dans une position beaucoup moins avantageuse par rapport à saint Besse que les quatre autres paroisses, situées dans le val Soana où se trouve le sanctuaire. Mais ce n'est pas seulement à un autre bassin fluvial qu'appartient Cogne, c'est aussi à une autre région politique et religieuse. Tandis que le val Soana, comme tout le Canavais, ressortit au Piémont, fait partie du diocèse d'Ivrée et participe à la langue et à la civilisation italiennes, Cogne dépend du duché et du diocèse d'Aoste, que des liens historiques plusieurs fois séculaires tiennent encore attaché à la langue et la culture françaises[1]. Entre les gens de Cogne et les autres adorateurs de saint Besse, il y a donc une profonde séparation morale : ce sont presque des étrangers les uns pour les autres. Cette séparation n'est pas atténuée, comme il arrive souvent sur les frontières, par de fréquents échanges commerciaux. Si les relations économiques ont pu être actives dans le passé entre la vallée de

1) Pendant tout le moyen âge, la vallée d'Aoste (jusqu'à la Lys) a formé une sorte de marche française, dépendant successivement des royaumes de Bourgogne et de Provence et du comté de Savoie et opposée à la marche italienne d'Ivrée. C'est seulement à partir du xve siècle qu'Aoste et Ivrée se sont trouvées réunies sous la domination de la maison de Savoie ; mais, même alors, la vallée d'Aoste ne devint pas terre piémontaise : elle continuait à dépendre de la Cour de Chambéry. Voir Tibaldi, *op. cit.*, passim, notamment II, p. 317 sq. (en 1229, guerre entre Aoste et Ivrée) ; III, p. 14 sq.

Cogne et le val Soana, elles sont nulles aujourd'hui : les gens de Cogne ne franchissent la muraille qui borne leur bassin que pour venir à saint Besse; ils ne se soucient même pas de descendre jusqu'à Campiglia[1]. Aussi se sentent-ils, à la fête, un peu dépaysés et isolés : par peur d'être tournées en dérision, les femmes de Cogne ne revêtent pas ce jour-là leur singulier accoutrement des dimanches; elles font tout leur possible pour passer inaperçues[2]. On conçoit dès lors que les gens du val Soana considèrent un peu comme des intrus leurs associés de l'autre côté des montagnes. Qu'ils viennent, si bon leur semble, faire dévotion à saint Besse, mais comme tant d'autres pèlerins, à titre individuel; qu'ils ne prétendent pas diriger notre fête, administrer notre sanctuaire et porter notre saint! Nous mêlons-nous, nous autres, de faire la loi dans les nombreux lieux saints dont se glorifie le diocèse d'Aoste?

Ce sont surtout les gens de Campiglia qui nourrissent de semblables pensées. Et, s'ils rêvent de rejeter Cogne en dehors de la communauté de saint Besse, c'est peut-être parce qu'ils espèrent ainsi se défaire du principal obstacle à leur prééminence, ou même à leur domination exclusive sur le sanctuaire. C'est un fait que Campiglia, malgré sa faible population[3], jouit, dans le val Soana, d'un prestige particulier; on dit que c'est la plus ancienne commune de la vallée, et la première paroisse chrétienne, par qui toutes les autres ont été évangélisées. En outre, comme les Campigliais vivent à l'ombre du sanctuaire, il se sentent unis au saint par des liens particulièrement intimes et ils tendent à le considérer

1) Le Cognien, qui exerce depuis fort longtemps les fonctions de prieur de saint Besse et qui est obligé de se rendre chaque année à la fête, m'a affirmé n'être jamais descendu plus bas que le sanctuaire.

2) Il paraît qu'autrefois les gamins de Campiglia leur mettaient des cailloux sur la bosse que forme leur vaste tournure.

3) En 1901, Campiglia comptait 209 habitants, Valprato 1.355, Ronco 3.105, Ingria 1.280. Ronco est aujourd'hui le centre économique et la capitale administrative de la vallée. Voir Farina, *Valle Soana*, p. 24, p. 36 sqq., p. 49, p. 59.

comme leur patron propre. Beaucoup d'hommes de Campiglia portent le nom de Besse. Il est vrai que quand ils émigrent, ce qui est très souvent le cas, ils paraissent assez gênés de leur patron, que le calendrier ignore et qui sent un peu trop le terroir : ils prennent un autre nom[1], comme pour manifester le changement de leur être déraciné. Mais, rentrés au pays, ils sont bien aises de se remettre sous la garde du saint, qui est à la fois leur patron personnel et le protecteur de leur petite patrie. Enfin, par la force des choses, les autres communes ont été amenées à confier à l'église la plus voisine la garde et l'entretien du sanctuaire et à avoir recours à elle pour les ornements et les accessoires de la fête. Et c'est ainsi que les Campigliais en sont venus à considérer la chapelle du « Mont » comme une simple dépendance de leur paroisse et à concevoir le désir de convertir l'hypothèque qu'ils ont sur saint Besse en une mainmise effective et totale.

Mais réussiront-ils? Ils ont essayé dans le passé à plus d'une reprise et ils ont trouvé à qui parler. Les gens de Cogne, les premiers visés, ont paru peu disposés à abandonner le droit qui leur vient de leurs ancêtres. Laissons ici la parole à l'un des héros de ces luttes homériques, un vieux de 77 ans, qui, après avoir exercé longtemps le métier de maçon, occupe sa retraite à soigner les abeilles. Comme je lui montrais un jour les photographies que j'avais prises du sanctuaire et de la fête : « Ah, saint Besse! me dit-il en souriant, j'y ai attrapé un joli coup de couteau ». Je m'étonnai. « Pour vous expliquer ça, il faut remonter très loin en arrière ». Et il me raconta la légende du saint, qui, comme on le verra, attribue un rôle important aux gens de Cogne dans l'origine du culte et fonde ainsi leur droit à la fête. Puis il descendit à des temps plus proches de nous, quoique assez

1) Généralement, celui de Laurent, parce que c'est le saint officiel du 10 août. Comme me l'expliquait un Valsoanien travaillant à Paris, « *Laurent, ça veut dire Besse en français.* » On sent qu'il s'en est fallu de peu que saint Besse ne se fondît dans la personnalité plus illustre de saint Laurent.

indéterminés. « Une année qu'il était devenu nécessaire d'agrandir la chapelle, le recteur de Campiglia, pour donner à ses paroissiens plus d'ardeur à la besogne, leur promit pour prix de leur peine que désormais à chaque procession, sur les quatre porteurs de la statue du saint, il y en aurait toujours deux qui seraient de Campiglia. L'année d'après, la fête tombait à Cogne. Quand les jeunes gens de Cogne désignés pour porter la statue voulurent la charger sur leurs épaules, ceux de Campiglia s'y opposèrent, alléguant la promesse de leur curé. On discuta et bientôt on en vint aux mains. A l'intérieur de la chapelle, ce n'était que tumulte et confusion; on se poussait dans tous les sens : c'était comme un champ de blé battu par la tempête. Déjà les couteaux luisaient. Les prêtres et les prieurs eurent bien du mal à calmer les colères; mais, cette année-là, la procession ne put avoir lieu.

« Les années suivantes, les Campigliais se tinrent cois et la fête eut lieu comme à l'ordinaire; mais quand, cinq ans plus tard, le tour de Cogne revint, nous étions bien résolus à maintenir notre droit. Aussi désigna-t-on, cette année-là, huit solides gaillards pour tenir les barres de la statue; j'étais du nombre. Dans la chapelle, le tapage recommença et pendant toute la procession, les Campigliais nous assaillirent avec violence: nous dûmes faire bonne garde pour que la statue du saint ne fût pas culbutée. Pendant la bagarre, les gens de Ronco, de Valprato et d'Ingria nous animaient en nous criant : « *Couragi, Cougneis; si teñi nen boun, noi autri soma pers*[1] (Courage, Cogniens; si vous ne tenez bon, nous autres sommes perdus) ». C'est au cours de cette bataille que je reçus un coup de couteau à la cuisse droite, ce qui ne m'empêcha pas d'aller jusqu'au bout. Quand nous fûmes enfin arrivés à la porte de la chapelle, les gens de Ronco, de

1) M. Farina, qui a bien voulu me donner l'orthographe correcte de cette phrase historique (débitée avec solennité), me dit qu'elle appartient, non au dialecte valsoanien, mais au piémontais. Cela n'a rien d'étonnant, car le patois de Cogne et celui du val Soana n'ont presque rien de commun.

Valprato et d'Ingria s'apitoyaient sur nous en disant : « Voyez les pauvres Cogniens, comme ils sont en sueur! » Pauvre saint Besse! était-ce vraiment la peine de venir se loger si haut et si loin des hommes, dans la montagne déserte, pour être ainsi mêlé aux tumultueuses zizanies de ses adorateurs? Devons-nous l'en plaindre, ou plutôt le féliciter d'avoir des fidèles si furieusement jaloux de le servir? Admirons en tout cas l'âpre ténacité des Cogniens à défendre « l'honneur de leur commune » et le patrimoine moral qu'ils tenaient de leurs pères.

Cette fois-là, l'attitude résolue des gars de Cogne eut raison des prétentions des Campigliais. L'évêque d'Ivrée, devant qui l'affaire fut portée, décida, pour faire droit dans une mesure raisonnable à la promesse imprudente du curé, que les gens de Campiglia pourraient désormais arborer à chaque procession autant de bannières qu'ils voudraient; mais, quant aux fouaces et à la statue du saint, elles continueraient à être portées, suivant la coutume, par chaque commune à tour de rôle. Cette sage sentence ne mit pas fin au débat. Il faut croire que les Campigliais renouvelèrent leurs tentatives d'empiètements; car la fête donna lieu à de nouvelles batailles, si bien que le gouvernement se décida à y envoyer chaque année quelques carabiniers. Assagis par cette intervention extérieure et peut-être fatigués de la lutte, les fidèles de saint Besse décidèrent il y a quelques années, « pour avoir la paix », de réformer la constitution séculaire qui les régissait. Dorénavant, les porteurs du saint ne seraient plus nommés successivement par les diverses communes; l'honorable fonction serait adjugée, tous les ans, aux plus offrants sans distinction de paroisse. Ainsi, pour dix ou vingt francs selon les années, chacun peut acheter sa part de la charge sainte. Innovation dangereuse, qui, tout en dotant le trésor de la chapelle d'une nouvelle source de revenus, introduisait un principe dissolvant dans l'antique communauté. Bien entendu, les gens de Campiglia ne manquent pas, chaque année, d'enchérir sur leurs concurrents, de manière

à accaparer toutes les barres de la précieuse statue : « ils sont trop fiers, dit-on, pour laisser partir leur saint Besse ! »

On peut prévoir sans trop de témérité dans quel sens se poursuivra l'évolution commencée. La vieille culture locale, qui formait l'atmosphère naturelle de saint Besse, est déjà fortement entamée : elle ne résistera plus très longtemps à l'invasion des gens des villes, des idées et des mœurs modernes. Si les passions d'antan se sont calmées, c'est que la foi a fléchi. Quand le roi est à Cogne pour chasser le bouquetin, ou quand il fait mauvais temps, la troupe des Cogniens, qui traversent la montagne pour aller à saint Besse, se réduit parfois au seul prieur de la paroisse[1]. Les gens de Campiglia pourront sans doute avec le temps réaliser leur rêve : mais, quand ils seront devenus les seuls maîtres du sanctuaire, celui-ci aura perdu beaucoup de son prix. Saint Besse ne risquera plus alors de recevoir des horions dans la mêlée ou d'être renversé par terre. On ne se disputera plus l'honneur de le porter ; qui sait même si la charge trouvera encore des amateurs ? La statue sera devenue bien pesante pour des épaules que la foi ne fortifiera plus. Le « Mont saint-Besse » offrira aux gens de la vallée un but d'excursion, où l'on ira, le 10 août, pique-niquer et danser sans trop savoir pourquoi[2]. Il restera au saint la ressource de faire comme tant de ses fidèles et d'aller au loin s'établir à la ville : la cathédrale d'Ivrée lui réserve un asile sûr. Mais qui pourra reconnaître dans ce citadin bien habillé, perdu dans la foule des saints officiels, l'ancien hôte de la

1) Cette année, il y avait à la fête une quinzaine de Cogniens ; ce nombre est, paraît-il, inférieur à la moyenne. On raconte qu'autrefois, surtout les années où la fête « appartenait » à Cogne, il venait à saint Besse 100 ou même 200 pèlerins d'outre-monts.

2) C'est déjà le cas pour les Piémontais, assez nombreux, qui sont venus s'établir dans la vallée, surtout à Ronco. — Bien entendu, il n'est pas impossible que, sous l'influence de circonstances favorables, le sanctuaire du mont Fautenio renaisse à une vie nouvelle et, comme beaucoup d'autres lieux saints du même genre, devienne un pèlerinage renommé : cf. *infra*, p. 167. Mais, même en ce cas, le culte montagnard, replié sur lui-même et relativement autonome, aura cessé d'être.

roche sauvage ? Le « saint Besse de la montagne » ne sera plus. Il n'aura pas survécu bien longtemps à la vieille organisation locale, dont son sanctuaire était le centre et qui chevauchait si bizarrement par-dessus les barrières naturelles, les frontières politiques et les cadres réguliers de l'Église.

IV. — Saint Besse dans la plaine.

Le nom de saint Besse n'a pas une grande célébrité dans le monde chrétien. En dehors de la région qui environne le sanctuaire du mont Fautenio, il n'est connu et honoré que dans la petite bourgade d'Ozegna et dans la métropole du diocèse dont fait partie le val Soana, à Ivrée. Cette ville se flatte de posséder les reliques du saint ; elle lui voue, depuis plusieurs siècles tout au moins [1], un culte très populaire et elle l'a élevé à la dignité de « compatron du diocèse ». Mais ce culte officiel et le culte local paraissent tout à fait extérieurs l'un à l'autre : la fête du « saint Besse de la plaine » a lieu, non le 10 août, mais le 1er décembre, à une époque de l'année où le « saint Besse de la montagne » serait souvent bien empêché de recevoir des visiteurs à cause de la neige qui recouvre son sanctuaire [2].

La discordance des fêtes, l'autonomie presque complète du culte montagnard pourraient faire supposer que nous nous trouvons ici en présence de deux saints différents, qui n'auraient en commun que leur nom. Mais il est bien difficile d'admettre que deux saint Besse se rencontrent sur un territoire aussi limité, quand l'Église tout entière n'en

1) Les anciens Statuts de la cité d'Ivrée, dont la collection remonte aux environs de 1338, mentionnent déjà la fête de saint Besse parmi les jours de vacances judiciaires et parmi les trois grandes foires annuelles de la ville. Voir *Historiæ patriæ monumenta*, *Leges municipales*, I, col. 1164 et col. 1184. Sur la date de ce document, cf. Ed. Durando, *Vita cittadina e privata nel medio evo in Ivrea*, in *Bibl. della società storica subalpina*, t. VII, p. 23 sqq.

2) On dit, dans le val Soana, que la « vraie » fête de saint Besse est le 1er décembre, mais que l'évêque d'Ivrée a, par un décret, autorisé les montagnards à célébrer leur fête le 10 août. Les gens de Cogne paraissent ignorer complètement la fête du 1er décembre.

connaît aucun autre ; d'ailleurs, les autorités ecclésiastiques du diocèse proclament que le protecteur du val Soana et le compatron d'Ivrée sont un seul et même saint[1]. Mais de ces deux cultes, l'un urbain et officiel, l'autre villageois et un peu irrégulier, lequel a donné naissance à l'autre ? Saint Besse est-il un enfant de la montagne, que la métropole a adopté et magnifié ? Ou bien, est-ce un grand personnage de la ville, qui n'a pas dédaigné de venir prendre place, pour le bonheur de quelques grossiers montagnards, dans la petite chapelle que surplombe un énorme rocher ?

D'après un historien italien très érudit et très perspicace, le P. Savio, le culte ivréen de saint Besse serait probablement autochtone et remonterait aux premiers siècles du christianisme piémontais[2]. Mais cette hypothèse, qui repose uniquement sur la critique des textes relatifs à Ivrée et qui, comme son auteur le reconnaît, ne s'appuie sur aucune

1) Une petite brochure, publiée avec l'approbation ecclésiastique, porte le titre : *Vita e miracoli di San Besso, martire tebeo, compatrono della diocesi d'Ivrea* (Turin, Artale, 1900 : c'est, je crois, une réimpression ; elle sera désormais citée : *Vita*). Sur la couverture figure le portrait du saint avec la légende *Protettore di val Soana*.

2) Voir Fedele Savio, S. J., *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300. Il Piemonte* (Turin, 1889), p. 180 sqq., surtout 182 sq. Le P. Savio commence par établir, dans un exposé lumineux sur lequel nous aurons à revenir à propos de la légende, qu'au XVe siècle, les Ivréens n'avaient aucune connaissance sûre au sujet de la vie et de la mort de saint Besse; puis il ajoute : « par conséquent, saint Besse a dû être vénéré par les Ivréens depuis des temps très anciens et peut-être dès les premiers siècles du christianisme ». La conséquence nous paraît un peu forcée. A l'appui de cette hypothèse, le P. Savio cite une inscription funéraire, copiée à Ivrée, paraît-il, vers la fin du IXe siècle et que Gazzera, sans preuve, assigne à la fin du VIe siècle; un certain prêtre Silvius y déclare avoir déposé dans un monument les restes de saints martyrs, à côté de qui il veut être enterré et dont il invoque la protection pour sa patrie. Voir C. Gazzera, *Delle iscrizioni cristiane antiche del Piemonte* (Turin, 1849), p. 80 sq. Gazzera se demande si les « saints martyrs » de cette inscription ne seraient pas les saints Savin, Besse et Tégule, qui sont honorés à Ivrée. Le P. Savio déclare que cette hypothèse est fausse en ce qui concerne S. Savin ; mais il admet que l'épitaphe de Silvius *peut* très bien s'appliquer à Besse et à Tégule. C'est possible ; mais rien ne le prouve et il faudrait commencer par démontrer que ce sont là deux « saints indigènes d'Ivrée » ; ce qui est précisément en question.

preuve positive, paraît difficilement compatible avec la diffusion actuelle du culte de saint Besse.

Si la propagation de ce culte s'est faite, comme semble l'admettre le P. Savio, du centre à la périphérie du diocèse, pourquoi ce rayonnement n'a-t-il eu lieu que dans une direction unique? Pourquoi les gens d'Ozegna et du val Soana, et eux seuls, ont-ils adopté comme protecteur direct le glorieux compatron de tout le diocèse? Et surtout, si la communauté montagnarde a emprunté à la métropole ivréenne la connaissance de saint Besse, comment ce culte a-t-il pu s'implanter et se perpétuer à Cogne, qui, depuis le XII[e] siècle tout au moins, ressortit à l'évêché d'Aoste[1] et n'a aucun rapport avec Ivrée? Ces difficultés disparaissent, si l'on admet l'hypothèse inverse, suivant laquelle le culte de saint Besse, originaire de la montagne, s'est propagé d'abord de Campiglia à Ozegna, et ensuite d'Ozegna à Ivrée. Or, cette hypothèse est fondée, s'il faut en croire une tradition, inconnue à Cogne mais très vivante dans le val Soana, dont l'expression littéraire la plus ancienne remonte au XV[e] siècle[2].

Selon cette tradition, le corps de saint Besse reposait depuis longtemps dans la petite chapelle accolée au Mont, où les fidèles de la région venaient l'adorer, quand au IX[e] siècle, de pieux voleurs, venus du Montferrat, résolurent de s'en

1) Cela résulte de deux chartes pontificales (du 15 janvier 1151 et du 6 mai 1184), confirmant les privilèges et possessions de l'évêque et des chanoines de Saint-Ours d'Aoste dans le bassin de Cogne. Voir *Historiæ patriæ monumenta*, t. I, p. 795 sq., p. 931; cf. p. 981, p. 1591.

2) Elle se trouve dans un bréviaire manuscrit, conservé dans les archives de la cathédrale d'Ivrée, qui date, paraît-il, de 1473; cf. le P. Savio, *op. cit.*, p. 181. [On trouvera en appendice le texte de ce document, dont une copie m'a été envoyée d'Ivrée pendant l'impression de cet article.] La plus ancienne relation imprimée de cette tradition se trouve dans G. Baldesano di Carmagnola, dottor theologo, *La sacra historia thebea..... opera non meno dilettevole che pia* (Turin, 2[e] éd., 1604; la première édition, de 1589, ne contient aucune allusion à saint Besse), p. 269 sqq. Dans la liste des sources, qui se trouve en tête du volume, Baldesano mentionne une *Historia di S. Besso*, qui est peut-être le bréviaire de 1473, dont une copie lui aura été envoyée d'Ivrée après la première édition de son livre. — Cf. *Vita*, p. 8 sq.

emparer pour le porter dans leur patrie[1]. Ils mirent la précieuse dépouille dans un sac, qu'ils chargèrent sur un mulet. Arrivés à Ozegna, où ils devaient passer la nuit, ils dirent à l'aubergiste, pour ne pas éveiller ses soupçons, que leur sac ne contenait que du lard[2] et ils le déposèrent dans le coin d'une salle. Mais, quand ils furent couchés, l'aubergiste, en passant par cette pièce, vit qu'elle était toute illuminée. Cherchant la cause de cette clarté mystérieuse, il ouvrit le sac et aperçut le corps. Persuadé que ce ne pouvaient être que les reliques d'un grand saint, et bien décidé à les garder pour sa commune, il les mit en lieu sûr et les remplaça dans le sac par des ossements vulgaires, pris au cimetière. On ne sait ce qui advint des voleurs volés du Montferrat ; mais le mulet retourna tout droit au sanctuaire du Mont[3]. L'auberge qui abritait les reliques fut transformée en une chapelle, d'où dérive l'église actuelle d'Ozegna, toujours consacrée à saint Besse. Pendant longtemps, le corps sacré resta dans cet endroit, entouré de la dévotion des gens du Canavais et opérant de nombreux miracles. Mais au début du XI[e] siècle, Ardouin, roi d'Italie, voulut enrichir de ce trésor la cathédrale d'Ivrée et ordonna de l'y transporter en grande pompe[4]. Le voyage n'alla pas sans incident. Selon mes informateurs valsoaniens, qui sont sans doute ici les échos de la tradition

1) T. Tibaldi (*op. cit.*, I, p. 375, n. 3) reproduit une « légende valdôtaine », publiée par E. Duc dans l'*Annuaire du diocèse d'Aoste* de 1893, qui raconte la translation des reliques de saint Besse. Dans cette version, le vol des reliques est attribué à des Cogniens, qui, se rendant « sur la fin d'automne au Montferrat y exercer la distillation », « emportèrent le corps du saint avec l'intention d'en faire don à quelque pays sur leur parcours ». Cette version, qui, je crois pouvoir l'affirmer, n'a jamais été recueillie à Cogne sous cette forme, résulte d'une combinaison des données de Baldesano avec la tradition cognienne, relative à la découverte du corps du saint, qu'on trouvera exposée plus bas.

2) Tradition orale. Baldesano dit simplement : « une chose vile ».

3) Ce trait de la légende locale ne se trouve pas dans Baldesano.

4) La tradition orale, du moins telle qu'elle m'a été récitée par des Valsoaniens résidant à Paris, ne donne aucune précision, ni de dates, ni de noms propres.

d'Ozegna, en sortant du village, le chariot où étaient les reliques ne voulait plus avancer ; pour le remettre en marche, il fallut couper un petit doigt du saint, qui est resté à Ozegna. Selon Baldesano, qui s'appuie sur une tradition ivréenne, avant d'arriver au but, en traversant le pont sur la Doire, le corps sacré arrêta encore son véhicule ; les citoyens d'Ivrée durent faire le vœu de le placer dans une crypte au-dessous du maître-autel de la cathédrale. Aussitôt la pesanteur extraordinaire des reliques cessa et saint Besse prit possession de son nouveau domaine.

Le savant bollandiste, qui relate cette histoire d'après Baldesano, gourmande fort le pauvre chanoine pour avoir complaisamment accueilli ces piètres traditions populaires, *populares traditiunculas*[1] : comment n'en a-t-il pas aperçu l'invraisemblance historique, l'immoralité et les « conséquences odieuses »? Car la substitution, par laquelle la Providence a si mal récompensé le zèle des pieux larrons, devait avoir pour conséquence de faire adorer comme reliques, dans le Montferrat, les restes d'un corps profane. Ces scrupules d'une conscience éclairée étaient aussi étrangers que possible à l'hagiographie légendaire du moyen âge, dont relève notre récit. Rien de plus courant dans cette littérature que le thème du vol des reliques[2] ou que l'épisode de la translation interrompue par une prodigieuse résistance du corps sacré[3]. L'intervention du roi Ardouin n'est guère propre à relever le crédit de ce tissu de lieux communs. Des historiens italiens de notre temps aiment encore à saluer « un champion de l'indépendance latine contre la tyrannie germanique » dans ce marquis remuant, que les comtes italiens, pour faire échec à la domination impériale, investirent deux fois d'une royauté précaire et qui fut deux fois excommunié

1) *Acta SS.*, sept., t. VI (1757), p. 916.

2) Cf. P. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux* (Paris, 1907), p. 41 sqq.

3) Cf. le P. Delehaye, *Les légendes hagiographiques* (Bruxelles, 1906), p. 35 sq.

comme « épiscopicide ». A plus forte raison, la légende s'est-elle emparée de ce Charlemagne piémontais pour en faire un héros national et pour lui attribuer l'honneur de tout ce qui est beau, grand et saint dans la région[1]. La ville d'Ivrée, qui, grâce à lui, fut promue dans les premières années du XIe siècle au rang de capitale de l'Italie, ne fait qu'acquitter une dette de reconnaissance en faisant remonter à Ardouin l'origine du culte qu'elle voue à saint Besse[2].

Mais ce serait abuser de la critique négative que de se refuser à reconnaître le fond de réalité qui se cache sous ces fictions inconsistantes. D'une manière générale, les histoires si communes, qui ont trait à l' « invention » ou à la translation des reliques, ne prouvent rien à elles seules, en ce qui concerne l'authenticité ou même l'existence des reliques en question ; mais elles nous instruisent très exactement sur la localisation et sur la dépendance mutuelle des centres de culte. Dans ce domaine, la fantaisie des faiseurs de légendes peut difficilement se donner libre cours, comme quand il s'agit d'événement mythiques ou lointains ; car elle est soumise, ici, à l'épreuve des faits présents et surtout au contrôle jaloux des passions et des susceptibilités locales. Si les gens de la ville avaient pu faire croire aux adorateurs paysans ou montagnards de saint Besse que l'objet de leur dévotion grossière était emprunté à la métropole, ils n'y auraient sans doute pas manqué. Comme c'était impossible, ils se sont contentés de revendiquer pour leur cathédrale la possession

1) Sur ce phénomène d'absorption, qui est extrêmement général, voir le P. Delehaye, *ibid.*, p. 20 sqq.

2) Sur le rôle historique du roi Ardouin et sur les légendes qui se sont formées autour de son nom, voir L. G. Provana, *Studi critici sovra la storia d'Italia a tempi del re Ardoino* (Turin, 1844), notamment p. 252 et p. 307 ; F. Gabotto, *Un millennio di storia eporediese* (356-1357), in *Bibl. Soc. stor. subalp.*, t. IV, p. 19 sqq., p. 118 et préface aux *Studi eporediesi*, *ibid.*, t. VII (1900), p. v ; B. Baudi di Vesme, *Il re Ardoino e la riscossa italica contro Ottone III*, *ibid.*, p. 1 sqq. Il est remarquable que Ferrari, dont le *Catalogus sanctorum Italiæ* est cité à ce propos par les bollandistes, *loc. cit.*, p. 917, s'inscrit en faux contre le rôle prêté au roi Ardouin par le bréviaire de 1473.

de tout le corps sacré, en laissant seulement à Ozegna la consolation d'un petit doigt et au sanctuaire du val Soana l'honneur d'avoir abrité primitivement les reliques du saint. Les bergers de la montagne seraient mal venus à protester contre une répartition, qui, si elle les dépouille du corps de leur protecteur, leur fait jouer un rôle essentiel dans la constitution du trésor sacré de la métropole.

Peut-être s'étonnera-t-on qu'un centre religieux de l'importance d'Ivrée ait été réduit à aller chercher si loin et si tardivement les reliques dont il avait besoin; mais le cas de saint Besse n'a rien d'exceptionnel. Aucun des trois patrons, qui protègent spécialement la cité et le diocèse d'Ivrée et dont les reliques sont conservées dans la cathédrale, n'est un saint indigène; chacun de ces trois corps sacrés a été, suivant la tradition ecclésiastique, importé du dehors à une date relativement récente. Le corps de saint Tégule, qui était resté ignoré jusqu'à la fin du x[e] siècle, fut, dit-on, découvert par l'évêque saint Vérémond en un lieu situé à quelque distance au nord d'Ivrée et transféré dans la cathédrale peu avant celui de saint Besse[1]. Quant à saint Savin, ancien évêque de Spolète, ses reliques n'ont été apportées à Ivrée que vers le milieu du x[e] siècle, à une époque où des relations très étroites unissaient les ducs de Spolète et les marquis d'Ivrée[2]. Si des raisons politiques ont pu déterminer les Ivréens à adopter pour leur principal patron un évêque étranger, il est probable que des considérations du même ordre n'ont pas été étrangères au choix de leur « compatron » saint Besse.

1) C. Boggio, *Le prime Chiese christiane nel Canavese*, in *Atti della Società di archeologia e belle arti per la provincia di Torino*, t. V (Turin, 1894), p. 67.

2) Le P. Savio, *op. cit.*, p. 182 sq. Pourquoi cet auteur accepte-t-il l'historicité de la tradition relative à l'origine étrangère du culte de saint Savin et écarte-t-il, sans même la discuter, la tradition tout à fait analogue qui concerne saint Besse? — Sur les rapports entre Ivrée et Spolète au IX[e] et au X[e] siècles, voir Gabotto, *Un millennio*, p. 14 sqq.

L'horizon politique d'Ivrée au moyen âge était étroitement restreint, d'une part, par la muraille des Alpes, d'autre part, par un cercle de voisins puissants, Verceil, le Montferrat et le comté de Savoie. Seul, le Canavais, la riche région agricole qui s'étend à l'Ouest en bordure des montagnes, pouvait offrir à Ivrée le complément de ressources et de force dont elle avait un besoin impérieux. Aussi la préoccupation dominante de la politique ivréenne du XIe au XIVe siècle a-t-elle été toujours d'étendre son influence sur le Canavais, d'écarter, au besoin par la guerre, les prétentions rivales, d'apaiser les luttes incessantes des châtelains locaux, enfin de les unir tous en une fédération placée sous l'hégémonie d'Ivrée. En outre, les évêques d'Ivrée se ménageaient, dans ce labyrinthe de fiefs et de sous-fiefs qu'était le Canavais, des possessions directes d'où leur influence rayonnait sur tout le pays[1]. C'est ainsi que nous voyons, dans une charte du 15 septembre 1094, le comte Hubert du Canavais faire don à l'évêque Ogier et aux chanoines de Sainte-Marie d'Ivrée de plusieurs terres qui lui appartenaient, et en particulier d'Ozegna[2]. En un temps où la religion et la politique étaient intimement liées, où la principale puissance temporelle du territoire ivréen était celle de l'évêque[3], où la communauté du culte était le lien social le plus efficace, Ivrée ne pouvait manifester d'une façon plus énergique sa volonté de s'annexer le Canavais qu'en accordant une place d'honneur dans sa cathédrale au saint que les gens de ces parages honoraient d'une dévotion fervente et dont le sanctuaire se trouvait sur les terres de l'évêque. Il est bien probable que la naturalisation

1) Cet exposé se fonde sur le travail cité de Gabotto; voir surtout p. 46 sqq., p. 56 sq., p. 81 sqq., p. 118 sq.

2) F. Gabotto, *Le carte dello Archivio vescovile d'Ivrea fino al 1313*, in *Bibl. Soc. stor. subalp.*, t. V, p. 13. — Ozegna est resté longtemps sous la domination épiscopale; car nous voyons en 1337 l'évêque d'Ivrée céder au comte de Savoie Aimon diverses terres, parmi lesquelles figure Ozegna. Voir Gabotto, *Un millennio...*, p. 207.

3) Sur l'importance historique d'Ogier et sur la puissance temporelle des évêques d'Ivrée, voir Gabotto, *Un millennio...*, p. 38 sqq., p. 43 sqq.

ivréenne de saint Besse remonte à cette époque : elle annonce et elle prépare cet acte solennel du 15 mars 1213, par lequel les comtes du Canavais deviennent citoyens d'Ivrée *perpetualiter* et s'engagent à défendre la cause de la cité, dans la paix et dans la guerre[1].

Mais, pour pouvoir jouer un rôle dans la politique ivréenne, il avait fallu d'abord que saint Besse descendît de sa montagne et vînt s'établir au cœur du Canavais. Il ne pouvait choisir un endroit mieux placé qu'Ozegna. Cette bourgade, telle que la décrit Casalis, est située au centre d'un pays fertile et commerçant ; elle est entourée d'une ceinture presque continue de bourgs et de villages; elle commande un pont sur l'Orco, qui est d'une importance capitale pour le transit d'une vaste région ; enfin, elle se trouve à la jonction de trois grandes routes, qui conduisent l'une à Ivrée, l'autre à Verceil et au Montferrat, la troisième à Turin[2]. De tout temps, les carrefours, qui sont comme les nœuds de la circulation sociale, ont été des foyers intenses de vie religieuse. Or, parmi les courants humains qui s'entrecroisaient à Ozegna, il y en avait un qui débouchait, chaque automne, de la petite vallée fermée de la Soana, se dirigeant vers les centres industrieux du Montferrat et de Verceil[3]. A cette première étape de leur migration, encore tout pleins de saint Besse, les hommes de la montagne devaient enseigner son nom, sa puissance et ses bienfaits aux hôtes qui les hébergeaient. Comme il arrive souvent, dans la lutte pour la suprématie, c'est le dieu le plus fruste et le plus singulier qui l'a emporté sur ses concurrents, plus policés, mais plus fades. Et c'est ainsi que, comme le dit avec raison la tradition, l'ancienne auberge

1) Sur cet acte, voir Casalis, *Dizionario*, t. VIII, p. 647 et Gabotto, *ibid.*, p. 81 sqq. Parmi les signataires figurent les comtes de plusieurs des bourgs situés autour d'Ozegna, Agliè, Valperga, Pont, etc.

2) Voir l'article *Ozegna* dans le Dictionnaire de Casalis, t. XIII (1845), p. 751 sqq. (*località centrale*) et voir la carte, *supra*, p. 118.

3) L'allusion au Montferrat, dans la légende du vol des reliques, paraît assez significative. Verceil était au moyen âge beaucoup plus riche et plus peuplée qu'Ivrée, nous dit Gabotto, *ibid.*, p. 119.

d'Ozegna a été affectée au culte de saint Besse[1]. A force de donner l'hospitalité aux émigrants de la montagne, les ruraux du Canavais se sont approprié leur saint patron.

Ainsi, l'hypothèse, suivant laquelle le saint Besse de la montagne est arrivé jusqu'à Ivrée en passant par Ozegna, concorde avec la diffusion actuelle du culte, avec le témoignage de la tradition, avec les données de l'histoire. La chapelle du pâturage alpestre, l'église de la grasse campagne, la cathédrale de la ville, ces trois demeures de saint Besse marquent les étapes successives du développement, qui lui a permis de ne pas rester cantonné dans une obscure petite vallée et de venir occuper une place modeste, mais honorable, dans la société régulière des saints.

V. — La légende de saint Besse.

Nous avons pu décrire la dévotion à saint Besse et l'organisation de son culte en faisant à peu près abstraction de la légende qui les justifie ; tant il est vrai que la pratique religieuse est, dans une large mesure, indépendante des raisons qui sont censées la fonder. Ce n'est pas que ces raisons fassent défaut aux fidèles : elles leur sont abondamment fournies par l'enseignement de l'Église et par la tradition populaire.

Dans la légende officielle du diocèse[2], saint Besse nous

1) Les ruines d'un très vieux temple de saint Besse existaient encore à Ozegna au temps de Casalis, *loc. cit.*, p. 755. Il est remarquable que l'église d'Ozegna est la seule qui soit dédiée à saint Besse ; car celui-ci ne possède en propre dans le val Soana que la petite chapelle du sanctuaire et, à Ivrée, il n'est que l'hôte de la cathédrale, dédiée à la Sainte Vierge.

2) On en trouve une expression autorisée dans la *Vita* (cf. *supra*, p. 138, n. 1), p. 5 sq. L'auteur anonyme de cette brochure reproduit à peu près littéralement la version des *Memorie storiche sulla chiesa d'Ivrea*, du chanoine Saroglia (Ivrée, 1881, p. 16 ; je la connais grâce à l'obligeance de M. le chanoine Vescoz qui a bien voulu me copier ce passage : désormais citée : A). Mais, arrivé au récit du martyre, il intercale la narration de Baldesano, *op. cit.*, p. 129 [= B], non sans la retoucher quelque peu. Une autre version de la légende a été donnée par Saroglia, dans *Eporedia sacra* (Ivrée, 1887 ; M. le chanoine Boggio, d'Ivrée, a bien voulu copier à mon intention la page 146 de cet ouvrage ; désor-

est présenté comme un martyr qui a « ennobli la région de son sang précieux » après avoir eu à subir des épreuves extraordinairement cruelles. C'était un soldat de la légion thébéenne, qui fut massacrée en 286 sur l'ordre de l'empereur Maximien. Ayant réussi à s'échapper, Besse vint chercher un refuge dans les montagnes du val Soana. C'est de là qu'il instruisait dans la foi les habitants de la vallée et sur-



S. BESSO - martire

Image de saint Besse, imprimée sur cretonne, qui se vend à la fête du 10 août.

tout les gens de Campliglia, qui furent les premiers à recueillir la bienfaisante influence de l'Évangile. Mais les soldats païens, avides de sang chrétien et désireux de satisfaire leur empereur, s'étaient lancés à la poursuite de saint Besse et avaient réussi à le trouver parmi les rochers du mont Fautenio[1]. Voici comment ils parvinrent à le découvrir. Quelques bergers de la montagne avaient fait cuire une brebis, qu'ils avaient dérobée au troupeau de leur maître; ayant rencontré Besse dans ces parages, ils l'invitèrent à prendre part au festin. Mais il refusa de manger d'une brebis qu'il savait

mais = C). Enfin, Ferrari, dans son *Catalogus sanctorum Italiæ*, en donne une quatrième version, composée *ex antiquis lectionibus quæ in ecclesia Eporediensi recitari consueverant*; elle est citée dans les *Acta SS.*, sept. t. VI, p. 917 [= D].

1) C'est ici que la *Vita* quitte A pour suivre B.

avoir été volée et il se mit à leur reprocher avec véhémence leur action coupable. Les bergers, craignant d'être dénoncés à leur patron, ou irrités de sa réprimande, ou plutôt mûs par la haine de la foi chrétienne qu'il ne rougissait pas de confesser[1], précipitèrent l'apôtre du haut d'une roche. Le saint ne mourut pas de cette chute terrible[2]. Mais sur ces entrefaites survinrent les soldats qui le poursuivaient. Ayant reconnu Besse et s'étant assurés qu'il s'obstinait à confesser la foi du Christ, ils le poignardèrent barbarement. D'autres prétendent, ajoute un peu dédaigneusement le narrateur, qu'après avoir été précipité du haut de la roche, il s'enfuit du val Soana et vint habiter quelque temps dans les montagnes plus voisines de la Doire Baltée, c'est-à-dire du côté de Cogne : c'est là qu'aurait eu lieu le martyre[3]. Ce qui est sûr en tous cas, c'est que les fidèles, spécialement ceux de Campiglia, par dévotion envers le glorieux martyr, recueillirent sa dépouille, qu'ils ensevelirent dans le creux d'un rocher; c'est sur sa tombe que fut élevée la petite chapelle qui, après diverses transformations, existe encore et qui est visitée par de nombreux pèlerins le 10 août de chaque année[4].

1) Cette troisième explication est ajoutée à B par la *Vita*.

2) Baldesano est beaucoup moins affirmatif; il dit seulement : « Quelques-uns ajoutent que cette chute ne fut pas cause de sa mort, Dieu le réservan miraculeusement, afin que son martyre fût plus éclatant ». Or, D fait bien mourir Besse à la suite de sa chute; ce qui, comme on le verra, est conforme à la tradition locale. D'autre part, dans C, le rôle des bergers se réduit à dénoncer Besse aux soldats païens, qui le mettent à mort, *precipitandolo da alto monte*. Enfin, dans A, les bergers disparaissent complètement, supplantés par les bourreaux de Maximien, qui, après avoir jeté le saint du haut d'une roche, lui coupent la tête.

3) Cette dernière phrase appartient en propre à la *Vita*. Dans C, il est dit que Besse, venant de la vallée d'Aoste, est arrivé dans le val Soana en passant par les montagnes de Champorcher et de Cogne. Cette version est aussi celle que reproduit M[gr] Duc, au t. I de son *Histoire de l'église d'Aoste* (d'après l'extrait qu'a bien voulu me communiquer M. le chanoine Ruffier). — A partir d'ici, la *Vita* reproduit de nouveau A en ajoutant la mention spéciale de Campiglia.

4) Tandis que A, suivi par la *Vita*, n'établit aucun rapport entre le rocher du haut duquel le saint a été précipité et le Mont qui surplombe la chapelle,

Telle fut la glorieuse carrière de saint Besse, comme les curés la racontent au prône et comme on peut, paraît-il, la « lire dans les livres ». Il serait étonnant que cette légende, consacrée par l'Église et par l'imprimerie, n'eût pas pénétré dans le peuple des fidèles. De fait, elle paraît unanimement acceptée dans le val Soana, qui est placé, nous l'avons vu, sous l'autorité directe de la métropole ivréenne[1]. Mais il n'en va pas de même à Cogne; car cette paroisse échappe à l'influence d'Ivrée et les autorités ecclésiastiques d'Aoste se soucient sans doute assez peu d'un saint qui n'est pas de leur ressort. C'est à peine si quelques rares Cogniens rapportent à peu près exactement la légende officielle, à la façon d'une leçon savante que l'écolier récite avec effort. Encore la légende présente-t-elle dans leur bouche quelques variantes. Tous font mourir le saint à la suite de sa chute du haut du Mont; les soldats païens n'ont donc pas lieu d'intervenir. En outre, c'est avant d'aller habiter les hauteurs du val Soana que Besse a séjourné à Cogne. Enfin, on ne sait pas ce qu'est devenu son corps et on ne paraît guère s'en soucier.

Ces altérations ou ces corrections rapprochent la légende officielle de la tradition populaire, qui est de beaucoup la plus répandue chez les simples fidèles de Cogne. Selon celle-ci, saint Besse était un berger qui menait paître ses moutons autour du Mont. Lui-même restait continuellement au sommet du rocher. C'était un homme très saint, un vrai homme de Dieu : tout son travail n'était que de prier[2]. Aussi ses brebis étaient-elles les plus grasses de toutes et restaient-elles groupées autour de lui, de sorte qu'il n'avait jamais besoin de courir après. Deux autres bergers de la même

C spécifie que, « conformément à l'usage des Romains », le martyr a été enseveli sur le lieu même de son supplice.

1) Toutefois, la tradition orale du val Soana ajoute que saint Besse, tout en prêchant l'Évangile aux habitants de la vallée, faisait le métier de berger. Cette donnée, dont on verra plus loin l'importance, a disparu complètement dans toutes les rédactions littéraires.

2) Quelques narrateurs omettent toute allusion à la piété de Besse; ils passent tout de suite à la description de son troupeau, qu'ils font suivre de la remarque : « c'était un miracle ».

montagne, jaloux de voir que les brebis de Besse s'élevaient toutes seules et étaient toujours les plus belles, le jetèrent bas du haut du Mont[1]. Quelques mois plus tard, — c'était en plein hiver, vers la Noël, — des gens de Cogne qui passaient par là aperçurent au pied du rocher une fleur qui sortait toute droite au-dessus de la neige et qui était d'une beauté et d'un éclat merveilleux. Étonnés d'un spectacle si peu ordinaire en cette saison, ils allèrent chercher du monde. Quand on eut enlevé la neige à la place marquée par la fleur miraculeuse, on découvrit le cadavre du saint : il était intact ! En tombant, le corps s'était imprimé sur la roche, à l'endroit même où l'on va encore chercher les pierres de saint Besse. C'est pour cela qu'on a élevé une chapelle dans ce lieu et qu'on y va en dévotion toutes les années. Cogne a droit à la fête, parce que ce sont des gens de Cogne qui ont découvert les premiers le corps du saint.

Voilà l'idée que presque tous les Cogniens, en dépit des sermons et des brochures, se font encore aujourd'hui de la vie et de la mort de saint Besse. Si on leur fait remarquer qu'elle ne concorde pas avec l'enseignement de l'Église, la plupart semblent gênés et ne savent trop que dire. Si on insiste, si on leur demande pourquoi, sur les images ou les médailles qu'ils ont tous en leur possession, ce berger est représenté sous les traits d'un guerrier, ils répondent ou bien qu'ils ne savent pas, ou bien : « C'est vrai; c'était un homme encore jeune;... il avait fait son service militaire ». Ils paraissent, en général, tout à fait indifférents au désaccord qui existe entre la figure du saint, telle que l'Église la leur présente, et la représentation qu'en donne la tradition locale. Quelques-uns, pourtant, plus soucieux de logique, ont trouvé le moyen de concilier les deux images concurrentes : quand le soldat chrétien, fuyant ses persécuteurs, est venu se réfugier au-dessus de Campiglia, il s'est mis à « faire le berger » et à garder les moutons. Grâce à cette

1) Selon certains, la chute fut répétée trois fois.

métamorphose, le héros légendaire peut devenir un autre tout en restant lui-même. Procédé facile et peu coûteux, auquel l'imagination populaire n'hésite jamais à recourir pour ajuster l'une à l'autre des représentations disparates. Mais, reliée ou non à la légende locale, l'image, figurée par les tableaux et les statues, vit de sa vie propre et réagit sur la dévotion. A force de voir le berger saint Besse habillé en militaire, beaucoup de Cogniens se sont mis à penser qu'il devait s'intéresser surtout aux affaires des soldats en campagne... ou des conscrits réfractaires.

Il n'est pas pas étonnant que les gens de Cogne soient restés si obstinément attachés à la légende populaire de saint Besse : ils y sont chez eux, entre gens de la montagne, tandis qu'au milieu de l'empereur Maximien, des légionnaires thébéens et du glorieux martyr, ils se sentent dépaysés et contraints. Ils éprouvent du respect, mais peu de sympathie, pour un récit où le beau rôle est tenu par un étranger, venu de la plaine pour les instruire et les moraliser, et où les bergers font figure de mécréants, de voleurs et d'assassins. Comme l'autre saint Besse est plus aimable : simple enfant du pays, le meilleur berger du plus beau troupeau qu'on ait jamais vu sur ces montagnes ! Que d'émotions fortes et variées naissent des tableaux divers qui composent la légende ! C'est d'abord l'image idyllique et charmante du pâtre toujours en prière, entouré du troupeau béni. Puis vient le drame sombre, la vilenie des envieux, la pitoyable fin du pauvre Besse. Mais quel orgueil et quel ravissement quand des gens *de chez nous* découvrent la fleur merveilleuse ! Et quelle joyeuse assurance de se dire que le berger divin, en tombant, s'est comme incrusté dans la roche, pour y rester éternellement présent au milieu de ses protégés ; car ce premier miracle est la souche et la garantie de tous ceux que le saint accomplit journellement ou qu'on espère de sa puissance. La légende officielle enseigne aux fidèles les origines de leur foi ; elle leur rappelle quelques-uns des devoirs d'un bon chrétien et qu'il ne faut ni faire

tort à son patron ni murmurer contre son curé. Leçons utiles, assurément, mais qui ont le tort d'être des leçons! L'autre légende, *la leur*, saisit leur être entier et le transporte dans un monde à la fois familier et sublime, où ils se retrouvent eux-mêmes, mais transfigurés et ennoblis.

De ces deux traditions, l'une savante et édifiante, l'autre naïve et poétique, la plus ancienne est certainement la seconde. La première, en effet, ne nous apporte sur saint Besse aucune donnée originale : la partie du récit qui lui appartient en propre consiste en généralités si pauvres et si banales qu'elles pourraient s'appliquer aussi bien à une foule d'autres saints[1]. Saint Besse n'est vraiment, pour l'Église, qu'une unité dans une légion : il n'a en propre que son nom. Les seuls traits un peu particuliers que contienne la légende officielle, elle les emprunte à la tradition orale, non sans les avoir retouchés à sa manière : l'image locale du saint, après s'être réfléchie dans la conscience des lettrés, revient à son point de départ, corrigée et déformée[2].

Rappelons-nous le thème unique que développe la tradition populaire : un berger béni est précipité par des rivaux jaloux du haut d'une roche, à laquelle il imprime son caractère sacré. Ce thème reparaît dans l'autre légende, mais à une autre place et sous une autre forme. D'abord, il a paru inadmissible aux auteurs de la nouvelle version que Besse fût mis sur le même pied que ses bourreaux et qu'il ne l'emportât sur eux que par la beauté et la docilité de son troupeau. Pour les

1) Voici un fait qui illustre bien le caractère abstrait et impersonnel du saint Besse officiel. La femme du prieur de Cogne m'a montré un jour plusieurs médailles toutes pareilles, souvenirs des fêtes auxquelles son mari a participé. Je fus un peu surpris de constater que ces médailles portaient, en légende, le nom de *saint Pancrace*. Comme j'exprimais mon étonnement, j'obtins la réponse péremptoire : « *Non ; c'est le portrait de saint Besse* ». Et, en effet, c'est bien la même image-type du soldat-martyr.

2) A Ivrée même, comme nous l'avons vu, elle tend à s'évanouir tout à fait et à faire place à une image toute schématique, qui ne met plus en présence que « le confesseur de la foi » et « les bourreaux païens » ; voir *supra*, p. 148, n. 2 et p. 149, n. 1.

gens de Cogne, la sainteté est une puissance singulière, qui vient d'une intime communion avec le monde divin et qui se manifeste par des effets temporels. Pour les clercs d'Ivrée, la sainteté est une vertu spirituelle et morale, qui suppose une qualification religieuse définie. Les bergers médiocres et envieux sont devenus des pécheurs endurcis, en révolte contre leur directeur spirituel; le berger exemplaire est devenu une victime du devoir qui incombe professionnellement aux ministres de la religion. En second lieu, il ne fallait pas que saint Besse mourût de sa chute, parce que sa mort, pour avoir toute sa vertu sanctifiante, devait être un martyre authentique. La chute du haut du Mont devient ainsi un simple épisode, qui explique, on ne sait trop comment, que les soldats païens aient pu mettre la main sur leur victime. Enfin, dans la légende savante, la roche du haut de laquelle le saint a été précipité n'est pas le Mont de saint Besse ; c'est une roche quelconque; la chapelle où se célèbre la fête du 10 août a été élevée près d'un autre rocher, dans le creux duquel le corps du martyr avait été déposé. En effet, pour l'Église, la seule sainteté, qui n'émane pas directement de Dieu, provient de la dépouille des hommes qui ont réalisé parfaitement l'idéal du chrétien ; le Mont n'avait le droit d'être sacré qu'à la condition d'avoir servi, au moins pour quelque temps, de sépulture à un martyr. De plus, la légende officielle a son centre de perspective, non pas à Cogne ou à Campiglia, mais à Ivrée. Elle veut, avant tout, exalter le glorieux « compatron » du diocèse et justifier le culte que la métropole rend aux reliques conservées dans la cathédrale. Dès lors, il devenait nécessaire de *détacher la sainteté du Mont* et de la concentrer dans le corps du saint : car la roche demeure éternellement fixée à la même place ; mais le corps, réel ou supposé, est mobile et peut très bien servir de véhicule à l'énergie bienfaisante, s'il plaît un jour à des maîtres puissants d'en « enrichir » leur trésor sacré. Tout l'intérêt des gens de Cogne se concentre, au contraire, sur le Mont : une fois que le corps de Besse, en se gravant dans la roche, l'a

imprégnée de sa vertu, il peut disparaître sans grand inconvénient. C'est la roche, désormais, qui est le vrai corps du saint; n'est-ce pas elle qui dispense intarissablement aux fidèles les « reliques » salutaires que sont les pierres de saint Besse?

Ainsi, de même que des larrons dévots ont, paraît-il, dérobé le corps du saint pour l'emporter dans la plaine, de même de pieux arrangeurs ont transformé un simple berger de moutons en un légionnaire thébéen et ils ont imputé sa mort, non à des camarades envieux, mais aux soldats païens de César. Devons-nous les condamner très haut pour avoir fait violence aux traditions locales sur lesquelles ils travaillaient et pour avoir substitué à l'image « vraie » du saint une « fiction » qui leur convenait mieux? Ce serait appliquer bien mal à propos les règles de la critique historique. Les gens d'Ivrée n'ont pas fait subir à saint Besse un traitement différent de celui auquel nous soumettons encore les montagnards attirés dans les grandes villes : en l'adoptant pour leur « compatron », ils lui ont imposé l'accoutrement et la personnalité qui leur semblaient décents. S'il est vrai que les mots changent de sens quand ils passent de la campagne à la ville[1], pourquoi le nom de saint Besse n'aurait-il pas revêtu une signification nouvelle, plus abstraite et plus conventionnelle, dans la bouche de ses nouveaux fidèles? La tradition populaire n'est ni plus ni moins « vraie » que l'autre. Du moment que tous les éléments essentiels du culte se retrouvent transposés sur un plan idéal qui convient à l'intelligence et au cœur des croyants, les deux légendes ont beau se contredire ou diverger, elles sont également légitimes pour les milieux divers qui les acceptent.

C'est une histoire curieuse et bien instructive que celle de cette légion thébéenne, dont le culte, originaire de Saint-Maurice en Valais, s'est propagé, le long des routes qui descendent des Alpes, en Suisse, en pays rhénan, en Bourgogne,

1) Voir A. Meillet, *Comment les mots changent de sens*, in *Année sociologique*, t. IX, pp. 1-38.

en Savoie, en Dauphiné et en Italie. Saint Eucher, qui écrit environ cent cinquante ans après qu'aurait eu lieu l'affreux massacre, ne donne les noms que de quatre martyrs; mais il affirme que les 6.600 soldats chrétiens que comptait la légion ont tous péri dans les champs d'Agaune, sauf peut-être deux d'entre eux, Ursus et Victor, qui n'auraient subi le martyre qu'à Soleure[1]. Onze siècles plus tard, Baldesano, qui était apparemment beaucoup mieux informé, pouvait reprocher à saint Eucher de s'être montré trop réservé ou trop avare du sang des Thébéens. A l'appel du chanoine piémontais, une foule de petits saints en tenue de « légionnaires » — et parmi eux notre saint Besse — avait surgi du fond des vallées alpestres et de la campagne italienne et prétendait parader sous la bannière de saint Maurice, le glorieux patron de la maison de Savoie. Peut-être, s'il n'avait pas été d'une foi si robuste, Baldesano se serait-il inquiété quelque peu de la multitude de ses héros[2]. En fin de compte, les Thébéens, qui auraient échappé au massacre collectif pour aller subir isolément le martyre dans des lieux très lointains, en étaient venus à dépasser peut-être l'effectif total de la légion, tel que le définissait saint Eucher[3]. Il est vrai qu'un peu d'érudition dissipe ce scrupule. Il suffit d'appeler au renfort les deux légions thébéennes dont saint Eucher ne parle pas, mais que connaît la *notitia dignitatum* : les Thébéens, qui ont éclairé de leur apostolat et sanctifié de leur sang d'innombrables paroisses, provenaient en réalité de *trois* légions, toutes trois chrétiennes, toutes trois persécutées par les empereurs

1) La Passion des Martyrs Agauniens a été éditée, entre autres, par Krusch, in *Monumenta Germaniæ historica*, *Scriptorum rerum merovingicarum* t. III, p. 32 sqq. L'abbé Lejay a fait un bon exposé critique de la question dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. XI (1906), p. 264 sqq.

2) Au contraire, il se félicite que de la première à la seconde édition de son livre le nombre des Thébéens piémontais se soit accru de plus du double.

3) D'après le chanoine Ducis, *Saint Maurice et la légion Thébéenne* (Annecy, 1882), p. 31 sqq., en dehors des 6.000 Thébéens immolés à Agaune, il y en aurait eu environ 1.000 en Germanie, — Cologne seule en revendique 318, — 300 en Helvétie et une foule innombrable en Italie.

païens[1]. Mais, quand on songe que chacun de ces apôtres a été poursuivi par « les soldats de César », on est effrayé de penser que la principale occupation des armées romaines, vers le début du IVe siècle, a dû être de donner la chasse aux Thébéens disséminés dans les vallées du Rhône et du Rhin et dans tous les replis des Alpes italiennes. En outre, l'inspection du rôle de la légion permet des constatations surprenantes. Plusieurs noms y reviennent un grand nombre de fois[2]; et surtout, la plupart des Thébéens ne portent pas de noms propres et individuels; ils sont désignés par leurs attributs ou leurs fonctions[3]. On y voit figurer des Candidus, des Exuperius, des Victor, des Adventor, des Solutor, ou encore des Défendant qui protègent leurs fidèles contre les avalanches et les inondations[4]. On dirait que la légion thébéenne est une légion de dieux locaux et d'épithètes personnifiées[5].

Aussi à la période de croissance et de multiplication luxuriante devait succéder, pour les compagnons de saint Maurice, une période de retranchements et de coupes sombres. Une première décimation eut lieu vers le milieu du XVIIIe siècle, quand le Père Cleus, bollandiste, déclara soupçonner fortement que bon nombre des martyrs présumés thébéens avaient usurpé leur titre[6]. Mais le XIXe siècle devait se montrer plus cruel. Un historien catholique réduit la légion de saint Maurice aux proportions restreintes d'une *vexillatio* ou

1) C'est l'explication proposée par l'abbé J. Bernard de Montmélian, *Saint Maurice et la legion Thébéenne* (Paris, 1888), t. I, p. 225 sq.

2) Voir J. Bernard de Montmélian, *ibid.*, p. 336 sq.

3) La remarque en a été faite par E. Dümmler, *Sigebert's von Gembloux. Passio sanctorum Thebeorum*, in *Phil. u. hist. Abh. d. k. Akad. d. Wiss. z. Berlin* (1893), p. 20, n. 2. Cf. Krusch, *op. cit.*, p. 21. Il trouve suspect jusqu'au nom de *Mauricius* (= *Niger*).

4) Pour ce dernier Thébéen, honoré en plusieurs lieux du val d'Aoste, voir Tibaldi, *op. cit.*, I, p. 379.

5) Sur le phénomène général de la substitution des saints martyrs aux anciens dieux locaux, voir Albert Dufourcq, *La christianisation des foules* (Paris, Bloud, 1903), p. 44 sqq.

6) *Acta SS.*, sept. t. VI, p. 908.

d'une pauvre cohorte auxiliaire[1]. En vain un docteur allemand voudrait sauver les quatre martyrs que saint Eucher nommait personnellement[2] : ce dernier noyau de survivants est attaqué à son tour[3] et le Père Delehaye ne voit pas de raison pour ne pas ranger la Passion des martyrs Agauniens dans la catégorie des « romans historiques[4] » !

Saint Besse a été l'une des premières victimes de ce nouveau massacre de la légion thébéenne. Déjà, le Père Cleus, après avoir traité le récit de Baldesano d'« histoire éminemment fabuleuse », *historiam inter primas fabulosam*, exprimait l'opinion qu'à moins de témoignages anciens et sûrs, il faudrait se décider à rayer le nom de saint Besse de la liste des soldats martyrs[5]. La seule réponse qui soit venue d'Ivrée a été d'alléguer une légende qui se trouve dans un bréviaire manuscrit, conservé aux archives de la cathédrale et daté de 1473[6]. Il est peu probable que ce document, postérieur de plus de mille ans aux événements qu'il raconte, satisfasse les exigences des bollandistes[7] et suffise à les faire revenir sur l'intention, qu'ils ont manifestée en 1875, de présenter saint Besse dans les Actes des saints de décembre, non comme un martyr thébéen, mais bien... comme un évêque d'Ivrée[8].

1) P. Allard, *La persécution de Dioclétien* (Paris, 1890), t. II, p. 354-7.

2) Fr. Stolle, *Das Martyrium der thebaischen Legion* (Breslau, 1891), p. 82 sq.

3) Notamment par Dümmler et Krusch, *loc. cit.*

4) Le P. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, p. 129, p. 135 sq. ; cf. p. 245.

5) *Acta SS.*, sept., t. VI, p. 915 sq.

6) G. Saroglia, *Memorie storiche*, p. 16 ; cf. le P. Savio, *op. cit.*, p. 181. On trouvera en appendice le texte de ces leçons.

7) Il paraît suffire amplement à certains historiens piémontais. M. Farina a bien voulu me communiquer un extrait de l'ouvrage du P. A. M. Rocca, salésien, *Santi e beati del Piemonte* (Turin, 1907), où la légende « officielle » de saint Besse est affirmée sans restriction, avec cette variante que la roche du haut de laquelle le martyr a été précipité et celle qui lui a servi de sépulture sont expressément identifiées. — L'esprit critique ne paraît pas avoir encore exercé ses ravages dans le diocèse d'Ivrée. « Il serait difficile de trouver dans le Piémont une ville plus attachée aux croyances locales et aux traditions ecclésiastiques », écrit C. Patrucco, in *Bibl. Soc. stor. subalp.*, t. VII, p. 269.

8) Cette hypothèse avait déjà été énoncée dans les *Acta SS.*, sept. t. VI, p. 917 ; cf. *Ad acta SS. supplementum* (Paris, 1875), p. 400.

Si vraiment saint Besse a été le prédécesseur de saint Vérémond et du poète Ogier, il faut avouer que les montagnards de Cogne et du val Soana ont singulièrement altéré la véritable physionomie de leur patron. Mais le Père Savio n'a eu aucune peine à démontrer que l'identification historique, proposée par le bollandiste du XVIII[e] siècle et maintenue provisoirement par ses successeurs, ne repose sur aucun fondement sérieux[1]. Il est vrai qu'Ughelli, dans son *Italia sacra*, après avoir relaté que la cathédrale d'Ivrée possède les reliques « du glorieux martyr saint Besse », fait figurer dans la série des évêques du diocèse, vers l'an 770, un certain Bessus, « que J. Philippo mentionne dans sa chronique en l'appelant un saint »[2]. Or, ce chroniqueur, dans son livre publié en 1485, nous apprend simplement que « les habitants d'Ivrée tiennent en grande vénération les reliques de saint Besse, un évêque de leur ville »[3]. Il faut reconnaître avec le Père Savio que ce témoignage tardif et vague, qui ne contient aucune indication chronologique, ne prouve aucunement l'existence d'un évêque du nom de Besse à une époque de l'église ivréenne, fixée arbitrairement par Ughelli, sur laquelle nous ne possédons aucune donnée historique[4]. La seule conclusion que permette le texte de Philippo Bergomense, c'est qu'en 1485, — c'est-à-dire douze ans après la première rédaction connue de la légende de saint Besse, martyr thébéen[5], — le compatron adoptif,

1) Le P. Savio, *op. cit.*, p. 180 sqq.

2) Ughelli, *Italia sacra* (éd. Coleti, 1719), t. IV, col. 1064.

3) Filippo Bergomense, *Historia novissime congesta, chronicarum supplementum appellata* (Brixie, 1485), fol. 97 verso. — La même affirmation se retrouve presque dans les mêmes termes chez Alberti, *Descrittione di tutta Italia* (1553), cité par Savio, *op. cit.*, p. 180, n. 2.

4) C'est aussi l'opinion de Gabotto, *Un millennio*....., p. 7, n. 3. — Bima, *Serie chronologica degli arcivescovi e vescovi di Sardegna* (Turin, 2[e] éd., 1842), p. 123, mentionne *Besso, chiamato santo* avec la date 730 (*sic*). Mais sa liste, comme dit le P. Savio, *ibid.*, p. 176, est « entièrement fantastique ». Le nom de Besse ne figure pas parmi les évêques d'Ivrée dans Gams, *Series episcoporum ecclesiæ catholicæ*, p. 816.

5) Bien entendu, il peut y en avoir eu de plus anciennes que nous igno-

venu deux ou trois siècles auparavant d'une terre épiscopale, était considéré à Ivrée, tout au moins par une partie des fidèles, comme un ancien évêque de la cité. Cette version, flatteuse, sans doute, pour l'amour-propre ivréen, a subsisté jusqu'au XVIIIe siècle, où nous voyons le chanoine Dejordanis faire figurer côte à côte, dans l'inventaire des reliques de la cathédrale, « le corps de saint Besse, troisième évêque d'Ivrée et confesseur », et « le corps de saint Besse, martyr de la légion thébéenne »[1]. Dédoublement bien étrange, quand on songe que l'Église d'Ivrée n'a jamais honoré qu'un seul saint Besse, dont la fête tombe le 1er décembre. Mais la légende du martyr thébéen devait bientôt s'imposer à tous ; et, lorsqu'en 1591 le chef glorieux de la légion, représenté par une partie de ses reliques, émigra en grande pompe de l'abbaye de Saint-Maurice à la cathédrale de Turin, il trouva pour l'accueillir à la porte de l'église d'Ivrée deux de ses anciens soldats, Besse et Tégule, représentés par deux panneaux peints[2]. Aujourd'hui, grâce en partie au livre de Baldesano, l'image de saint Besse, martyr thébéen, a si complètement supplanté celle de saint Besse, évêque d'Ivrée, que les fidèles du diocèse n'éprouveraient sans doute aucune émotion à voir le nom de leur compatron disparaître de la liste expurgée de leurs anciens évêques.

rons. E. Dümmler a publié une série de 14 poèmes liturgiques, écrits selon lui par un prêtre ivréen du temps de l'évêque Ogier (et peut-être par cet évêque lui-même) : on y trouve un poème en l'honneur de S. Tégule, martyr, et un poème en l'honneur de la légion thébéenne, où saint Maurice seul est nommé. L'absence de tout poème et de toute allusion à saint Besse est peut-être significative et paraît confirmer l'hypothèse suivant laquelle le culte de saint Besse n'a pas été introduit à Ivrée avant la fin du XIe siècle ; voir E. Dümmler, *Anselm der Peripatetiker nebst andern Beiträgen zur Literaturgeschichte Italiens im elften Jhdt* (Halle, 1872), p. 83 sqq. — Les auteurs du *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins* (Paris, 1717), t. I, p. 244, ont vu à l'abbaye de Talloires « un poème sur le martyre de la légion tébaine, composé par Ogerius, évêque d'Ivrée ». Ce manuscrit n'a jamais été retrouvé ; cf. Savio, *op. cit.*, p. 202.

1) Cet inventaire, qui date de 1775, est cité par le P. Savio, *ibid.*, p. 181.

2) Baldesano, *op. cit.*, p. 326 sq.

L'aventure de saint Besse n'est pas encourageante pour les bergers de la montagne, que tenteraient les honneurs de la plaine. Après l'avoir attiré parmi eux, les hommes de la ville l'ont habillé selon leurs convenances, sans même se mettre d'accord entre eux : les uns lui ont mis en mains la crosse des évêques, les autres le glaive des légionnaires et la palme des martyrs. Quand ces derniers eurent réussi à faire prévaloir leur préférence, d'autres citadins sont arrivés, qui, comme les bergers jaloux de la légende, l'ont précipité du haut du sommet de gloire où on l'avait juché. Et maintenant, après tant d'avatars, la personnalité historique de saint Besse paraît bien problématique et bien flottante, puisque, même dans la petite société de ses premiers fidèles, deux traditions disparates ont pu persister jusqu'à nous. Ni l'une ni l'autre d'entre elles ne nous apprennent rien sur la véritable identité de leur héros commun ; mais l'une et l'autre jettent une vive lumière sur les habitudes de pensée et sur les tendances morales des groupes profondément divers où elles se sont constituées.

Dans le petit cercle fermé de sa terre natale, saint Besse est un berger, étroitement attaché à la roche abrupte qui domine les hauts pâturages, fondement de la richesse du pays. Entouré de ses brebis grasses et dociles, il réalise pleinement l'idée que le montagnard se fait encore aujourd'hui de la piété et du bonheur terrestre : un pâtre plein de foi, qui met toute sa confiance en Dieu et dont les bêtes, par suite, « s'élèvent toutes seules ». Mais, quand saint Besse émigre à Ivrée, parmi les doctes chanoines de la cathédrale, il doit se transformer radicalement s'il veut continuer à incarner l'idéal de ses adorateurs. C'est, d'une part, un soldat, qui combat à son rang dans une milice sainte, sous les ordres d'un chef puissant ; c'est, d'autre part, un apôtre, qui affronte les pires souffrances et la mort même pour la défense, la propagation et la gloire de sa foi. La divergence et l'imperméabilité relative des deux légendes de saint Besse mesurent toute la distance, morale plus que physique, qui sépare,

même aujourd'hui, Cogne d'Ivrée. Ici, une petite société de rudes et simples montagnards, dévoués à leur bétail et persuadés que la vertu la plus haute consiste à s'abandonner entièrement à la garde de Dieu : là-bas, un cercle de gens d'Église, nourris d'une culture livresque, plus érudits peut-être que judicieux, très désireux d'éclairer et de moraliser les villageois illettrés, animés enfin de préoccupations sacerdotales et centralisatrices.

VI. — La genèse de saint Besse.

Le culte local de saint Besse pose à l'historien trois problèmes distincts : 1° comment expliquer l'organisation spéciale de la communauté groupée autour du sanctuaire et, en particulier, la participation de Cogne à une fête du val Soana ? 2° pourquoi ce culte a-t-il pour centre une roche abrupte de la montagne, à laquelle est lié le nom de Besse ? 3° d'où vient enfin la croyance en une puissance mystérieuse et tutélaire, qui, du sanctuaire, rayonne sur toute la région ? Les deux légendes qui ont cours parmi les montagnards offrent à chacun de ces problèmes deux solutions diverses, également satisfaisantes pour les fidèles à qui elles s'adressent. Mais nous, qui vivons dans une autre atmosphère spirituelle, nous ne saurions nous contenter ni de l'une ni de l'autre de ces « explications » traditionnelles. N'est-il pas possible d'en concevoir une troisième, qui rendrait compte des mêmes faits sans faire intervenir d'autres forces que celles qui, suivant l'opinion courante de notre temps, sont seules à l'œuvre dans l'histoire ? C'est ce que nous allons tenter successivement pour les trois problèmes que nous avons énoncés.

On a vu que l'organisation du culte de saint Besse contredit ou ignore les divisions régulières de l'Église, puisqu'elle chevauche sur deux diocèses. Parmi les cinq communes qui ont droit à la fête, il y en a une qui jouit d'une sorte de primauté qu'elle aspire à convertir en une domination exclusive ;

les quatre autres sont dans une situation subordonnée ou précaire : c'est le cas, tout particulièrement, de Cogne, dont la participation à la fête est considérée comme une intrusion par les Campigliais et paraît en effet un paradoxe. On est tenté de s'expliquer cette organisation singulière en supposant que saint Besse a été jadis le patron d'une communauté, établie non loin de son sanctuaire, qui se serait ensuite segmentée en plusieurs fractions; celles-ci, devenues indépendantes, continueraient à participer au culte de leur ancien protecteur, avec des différences de rang correspondant à leur éloignement plus ou moins grand du centre du culte. Cette hypothèse se vérifie en ce qui concerne Valprato, Ronco et Ingria; car nous savons positivement que la paroisse de Campiglia a donné naissance, par une série de démembrements successifs, aux trois autres paroisses du val Soana [1], à mesure que la population de la vallée prenait un caractère moins exclusivement pastoral et que le centre de sa vie économique tendait à se rapprocher de la plaine. Mais comment admettre un rapport de filiation ou de commune origine entre la population de Cogne et celle de Campiglia, alors que nous les voyons séparées l'une de l'autre par une épaisse muraille de montagnes et par une frontière morale plus redoutable encore ?

Mais, comme les géographes le savent bien, c'est une erreur grossière de s'imaginer que les montagnes sont toujours et partout des barrières entre les peuples, faites pour diviser et non pour unir, tandis que les vallées seraient nécessairement les voies de communication les plus faciles et les plus anciennes. En aval de Cogne, la vallée se resserre et devient une gorge étroite aux parois escarpées : au temps où un chemin n'avait pas encore été frayé à travers ce défilé, ou bien où il était tombé en ruines, il était infiniment plus malaisé de pénétrer dans le bassin de Cogne en montant

1) La paroisse de Ronco s'est détachée de celle de Campiglia en 1280, celle de Valprato en 1609; Ingria n'a été séparé de Ronco qu'en 1750. Voir F. Farina, *Valle Soana*, p. 25, p. 40, p. 49.

directement de la vallée d'Aoste qu'en traversant les cols venant du val Soana. C'est bien ce chemin qu'auraient suivi les premiers habitants de Cogne, s'il faut en croire une tradition encore très vivante et unanimement acceptée dans le pays : tous sont d'accord pour affirmer que leurs pères ont débouché dans la vallée par en haut, venant du Canavais. Pendant longtemps, dit-on, les bergers de Campiglia se bornaient à mener paître leurs bêtes pendant l'été de l'autre côté de la montagne, dans les riches pâtures de Chavanis. Mais, un jour, s'étant décidés à y hiverner, ils fondèrent le village de Cogne sur le terre-plein du Cret, situé à plusieurs kilomètres en amont de son emplacement actuel et, par suite, beaucoup plus proche de saint Besse. Ce n'est qu'après bien des années que le petite colonie campigliaise émigra dans les prés Saint-Ours où s'élève aujourd'hui le « chef-lieu » de la vallée. Mais il fallut longtemps au nouvel essaim pour se détacher complètement de la ruche-mère et pour vivre d'une vie autonome. Cogne ne fut d'abord qu'une « fraction » de commune, un simple hameau, sans église et sans cimetière : les vivants, pour prier, allaient sur les hauteurs d'où ils pouvaient entendre le son des cloches aimées et les morts, pour leur long sommeil, retournaient à la terre consacrée où ils avaient laissé leurs ancêtres. Des liens plus matériels continuaient à rattacher les Cogniens à leur lointaine origine : toutes leurs relations économiques étaient avec le Canavais; ne montre-t-on pas encore, paraît-il, à Cuorgné, petite bourgade piémontaise, le « marché de Cogne », c'est-à-dire la place où les gens de Cogne venaient vendre leurs fromages? Nous avons tout lieu de considérer cette tradition comme l'expression légendaire de faits historiques; car elle est confirmée par plusieurs indices qui paraissent probants[1] et c'est un fait certain qu'au point de

1) En particulier, les traces, qui subsistent encore, de deux routes pavées conduisant de Cogne à Pont : elles ont été, dit-on, partiellement détruites par l'accroissement des névés et glaciers, survenu depuis le moyen âge; voir Cassalis, *Dizionario*, III, p. 382 (s. *Campiglia*) et V, p. 309 sq. (s. *Cogne*) et

vue du type physique, des coutumes et du costume, les habitants de Cogne forment, dans la population valdôtaine, un îlot complètement isolé[1].

Mais, à mesure que le temps s'écoulait, la frontière des groupements humains tendait à se déplacer et à venir se confondre avec la limite de partage des eaux. Quand les voies de communication furent frayées ou rétablies le long de la vallée, la vie économique et religieuse de Cogne s'orienta de plus en plus dans le même sens que l'eau de sa rivière. Une population nouvelle, toute savoyarde, attirée par les beaux pâturages et les mines de fer, vint se fondre avec les anciens habitants venus du val Soana. Tandis que Campiglia subissait de plus en plus l'influence du Piémont et était entraîné dans l'orbite d'Ivrée, Cogne devenait une dépendance directe de l'évêché d'Aoste[2]; si bien qu'il ne resta bientôt plus rien des attaches, morales ou temporelles, qui avaient longtemps relié les anciens émigrants à leur première patrie. Pourtant un lien subsistait, un seul, que rien jusqu'ici n'a pu rompre, ni la longueur et la difficulté du voyage, ni l'attirance de nouveaux sanctuaires plus éclatants et plus faciles d'accès, ni même l'hostilité des Campigliais traitant comme des intrus leurs parents d'outre-monts : ce lien, tendu mais non brisé, c'est le lien religieux, c'est la fidélité des Cogniens à leur ancien patron.

Il a fallu à saint Besse un singulier pouvoir d'attraction et de cohésion pour tenir en échec les forces dispersives qui tendaient à désagréger la petite société de ses adorateurs. Quelle est donc la vraie nature de ce foyer d'une dévotion si intense et si persistante?

l'abbé Vescoz, *Notices topographiques et historiques sur la vallée de Cogne* (Florence, 1873). Au XIII[e] siècle, les évêques d'Ivrée possédaient encore des terres dans la vallée de Cogne; Gabotto, *op. cit.*, p. 79 sqq.

1) L'opinion ici exposée concorde avec celle du Docteur Giacosa et des érudits d'Aoste que j'ai pu consulter; tous sont d'accord pour affirmer que la tradition locale repose sur un fondement historique.

2) Cf. *supra*, p. 139, n. 1.

Nous avons vu que les légendes, populaire ou demi-savante, de saint Besse ont pour principal objet de rendre compte de la vertu mystérieuse attribuée au Mont : elles cherchent toutes deux, sous des symboles différents, à faire pénétrer d'une façon plus ou moins intime la sainteté d'un homme divin au cœur de la pierre brute. La véritable base du culte, même de nos jours, c'est la croyance dans le caractère sacré du rocher, autour duquel tout le culte gravite. N'est-il pas vraisemblable que, dans des temps très anciens, cette croyance fondamentale n'était pas encore cachée sous les couches de représentations qui sont venues successivement la recouvrir et qu'elle affleurait alors directement à la conscience des fidèles? Il est certain que les anciens habitants d'une grande partie de l'Europe ont pratiqué le culte des rochers[1]; il est probable qu'ils le pratiquaient, comme le font encore tant de peuplades primitives, en toute bonne conscience, sans éprouver le besoin de se justifier à leurs propres yeux, sans chercher à toute force à faire découler la puissance du rocher vénéré de la perfection idéale d'un homme saint. Il serait aisé d'apporter à l'appui de cette supposition une foule d'exemples empruntés aux sociétés inférieures[2]. Mais à quoi bon aller chercher aux antipodes ce que nous pouvons avoir sous la main sans quitter le sol de la France? En 1877, dans la profonde vallée pyrénéenne du Larboust, MM. Piette et Sacaze ont pu observer, presque

1) Voir Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, t. I, p. 379 sq., p. 439 sq. — Bien entendu, nous ne songeons pas à affirmer que les anciens Valsoaniens ne pratiquaient que ce culte-là. Il est probable que, comme ces montagnards du Gévaudan dont nous parle Grégoire de Tours (*P. L.*, LXXI, col. 831), ils connaissaient aussi le culte des lacs : les bords du lac Miserin sont encore chaque année le théâtre d'une grande fête, dédiée à Notre-Dame des Neiges et fréquentée par les gens des vallées de Champorcher, de Cogne et de la Soana.

2) On trouvera des faits particulièrement instructifs dans Alb. C. Kruijt, *Het animisme in den indischen Archipel* (La Haye, 1906), p. 205 sqq. [« la pierre est le siège d'une force spirituelle impersonnelle »] et les PP. Abinal et de la Vaissière, *Vingt ans à Madagascar* (Paris, 1885), p. 256 sqq. [« une puissance, douée d'une action physique et morale aussi bien sur l'homme que sur les autres créatures,... (est) incluse dans la pierre. »]

intact, ce culte des pierres, contre lequel plusieurs conciles ont fulminé du ve au viie siècle; ces auteurs ont entendu d'« honnêtes vieillards » exprimer avec émotion leur « grande foi » dans les pierres sacrées, que les gens de la vallée allaient « toucher » avec vénération pour en obtenir la fertilité des champs et la fécondité des couples humains. Ici, les rochers sont encore l'objet immédiat et avoué de la dévotion; ou, si on éprouve le besoin de se représenter concrètement leur puissance, c'est sous la forme de génies spéciaux, « moitié anges, moitié serpents, qui habitent les pierres sacrées ». Selon MM. Piette et Sacaze, les prêtres de la vallée du Larboust, comme le prescrivait déjà le concile de Nantes de 658, combattaient avec rigueur ce paganisme persistant; ils faisaient détruire secrètement les pierres sacrées et en dispersaient au loin les moindres fragments, au risque de provoquer des émeutes parmi leurs paroissiens, scandalisés d'un tel sacrilège[1]. En général, et surtout dans la région des Alpes, l'Église a adopté, à l'égard des *veneratores lapidum*, une attitude moins rigoureuse : elle n'a pas rasé les roches saintes, elle les a simplement surmontées d'une croix, flanquées d'une petite chapelle et associées d'une manière ou de l'autre à la croyance et au culte chrétiens[2].

Si nous pouvions comparer à loisir le culte de saint Besse avec celui des nombreux autres saints et saintes de la région, qui sont adorés et fêtés dans le voisinage immédiat d'un rocher, nous constaterions, d'une part, une étonnante fixité dans la pratique rituelle, ainsi que dans les représentations élémentaires qu'elle implique, et, d'autre part, une diversité presque infinie dans les légendes, qui sont censées expliquer

1) Edouard Piette et Julien Sacaze, *La montagne de l'Espiaup*, in *Bulletins de la Société d'Anthropologie*, 2e s., t. XII (1877), p. 237 sqq.

2) Cf. Salomon Reinach, *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires*, in *Revue Archéologique*, 3e s., t. XXI (1893), p. 333 sqq., 337 sqq. M. Reinach a soin d'avertir, p. 195, que ces croyances s'appliquent, non pas exclusivement aux monuments faits de main d'homme, mais aux pierres sacrées en général.

l'existence du culte et définir l'être saint à qui il s'adresse. Autant de sanctuaires, autant de justifications différentes d'une dévotion partout et toujours semblable à elle-même. Ici, l'on utilise les thèmes, qui nous sont familiers, de la chute mortelle ou de la sépulture ; mais, ailleurs, un saint évêque, trouvant closes les portes d'Ivrée, s'est endormi sur ce rocher, qui garde encore l'empreinte de son corps[1]. Cette pierre-ci est sacrée, parce que le Thébéen Valérien en a fait son oratoire et y a imprimé la marque de ses genoux[2] et celle-là, parce que le Thébéen Solutor y a subi le martyre et l'a arrosée de son sang[3]. Si deux rochers sont les buts de pèlerinage les plus fréquentés du Piémont, c'est parce que, dans l'un, saint Eusèbe a caché jadis sa miraculeuse Madone noire[4] et que, dans l'autre, une dévote du pays, au début du XVIIIe siècle, a creusé une petite niche où elle a placé une statue de la sainte Vierge[5]... Mais comment admettre que des « causes » aussi particulières et contingentes aient pu donner naissance à un effet si général et si constant ? Comment voir dans ces « explications » autre chose que des traductions, superficielles et variables, de l'ancienne croyance fondamentale, qui voyait dans certaines roches le siège et le foyer d'une force divine[6] ?

1) Il s'agit de saint Gaudence, premier évêque de Novare. Une église a été construite en ce lieu vers 1720. Voir le P. Savio, *op. cit.*, p. 247 et C. Patrucco, *Ivrea da Carlo Emmanuele I a Carlo Emmanuele III*, in *Bibl. Soc. stor. subalp.*, t. VII, p. 283. — Voir dans l'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, à partir du t. XIII (1894), p. 65 sqq., l'interminable série des *Impronte meravigliose in Italia* et cf. Paul Sébillot, *Le folk-lore de France*, t. I, ch. IV et V, en particulier, p. 320 sq., p. 359 sqq., p. 402 sqq.

2) Baldesano, *op. cit.*, p. 130.

3) J. Bernard de Montmélian, *op. cit.*, I, p. 238 sq.

4) Voir, sur le célèbre sanctuaire d'Oropa, Casalis, *Dizionario...*, t. II, p. 312 (s. *Biella*).

5) Le sanctuaire de Notre-Dame de Guerison, au-dessus de Courmayeur, s'appelle encore dans le pays *La Croix du Berrier* ; *berrier*, en patois valdôtain, veut dire : rocher. Voir l'instructive brochure *Le sanctuaire de Notre-Dame de Guerison à Courmayeur* (Aoste, 3e éd., 1909).

6) Si le culte des pierres sacrées a donné naissance à un certain nombre de

Peut-être quelques-uns nous reprocheront-ils, non cette conclusion, qui leur paraîtra trop évidente, mais les voies détournées que nous avons suivies pour y parvenir. Puisque l'histoire est muette sur saint Besse, puisque les légendes, pauvres, récentes et contradictoires, n'ont aucune valeur documentaire, puisqu'enfin la seule donnée certaine que nous possédions sur saint Besse, c'est son nom, pourquoi n'avoir pas demandé, d'emblée, à ce nom de nous révéler l'identité véritable du prétendu martyr thébéen? Certes, cette méthode eût été plus directe et plus rapide; mais aurait-elle été très sûre? Tant de belles constructions, fondées sur des ressemblances de noms, se sont lamentablement écroulées, tant de « légendes érudites » sont allées rejoindre les légendes populaires qu'elles devaient remplacer, qu'il faut être bien audacieux pour fonder une théorie religieuse sur l'étymologie d'un nom divin[1]. Pourtant, au terme de ce travail, nous ne voudrions pas pousser la prudence jusqu'à éluder l'énigme du nom de Besse, alors que ce nom mystérieux est un élément essentiel du culte dont nous essayons de rendre compte. Mais qu'il soit bien entendu, dès l'abord, que notre hypothèse étymologique n'ajoute rien à la force de nos autres conclusions, auxquelles elle emprunte, au contraire, la valeur qu'elle peut avoir.

Le nom de Besse[2] se rencontre assez fréquemment soit comme nom de famille, soit comme nom de lieu dans le centre et le midi de la France, en Suisse et en Italie. Mais, comme prénom, il est tout à fait inusité. Dans l'antiquité,

Thébéens locaux, il a pu contribuer aussi, dans une certaine mesure, à la naissance du culte des martyrs agauniens eux-mêmes. Notre-Dame du Scex ou du Rocher est encore honorée aujourd'hui à Saint-Maurice d'un culte très populaire. Voir J. Bernard de Montmélian, *op. cit.*, t. I, p. 126 sq. Le sanctuaire est situé à 100 mètres au-dessus de la ville, au haut d'une corniche rocheuse et près d'une source d'eau vive ; cf. *Dictionnaire géographique de la Suisse*, s. *Scex*.

1) Voir les justes remarques du P. Delehaye, *op. cit.*, ch. VI, surtout p. 191 sqq.

2) Certains lettrés d'Aoste écrivent : saint Bès. Quelques Cogniens m'ont dit qu'« en *français*, il faut prononcer Bisse ». Le nom valsoanien est *Bess*, le nom italien *Besso*.

on ne le trouve qu'un tout petit nombre de fois dans des inscriptions de provenance illyrienne [1]. Au moyen âge, il paraît que Bessus se rencontre comme diminutif de Bertericus [2]. Mais ce qui est sûr, c'est qu'en dehors du diocèse d'Ivrée, Besse n'existe pas comme nom de baptême chrétien et qu'à l'intérieur même du diocèse, les gens de Campiglia sont à peu près les seuls à prendre le nom de leur patron. Encore, comme nous l'avons vu, une sorte de pudeur leur fait-elle adopter un autre nom, quand ils quittent leur pays natal [3]. Pour expliquer ce nom un peu suspect, quelques historiens ont supposé que le véritable saint Besse était originaire soit du peuple thrace des Besses [4], soit plutôt du district piémontais, qu'on appelle encore *la Bessa* [5] : l'histoire n'aurait gardé aucun souvenir de ce personnage, si ce n'est la désignation ethnique sous laquelle il était connu. Une semblable hypothèse n'a rien d'absurde ; mais elle est entièrement arbitraire et il paraît bien difficile d'admettre qu'un nom bizarre et impersonnel, sans attaches avec le pays où s'est développé le culte, ait pu, en l'absence de toute tradition historique, servir de noyau à plusieurs légendes et de vocable à une dévotion locale,

1) *C. I. L.*, III, s. 8312; *cf.* W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, in *Abh. d. k. Ges. d. Wiss. z. Göttingen*, *Ph.-hist. Kl.*, N. F., V, 5 (Berlin, 1904), p. 39, n. 6. — Quant au célèbre dieu égyptien Bès ou Besas, rien, que je sache, ne permet de supposer que son culte ou son nom aient pénétré dans la région qui nous intéresse.

2) Giulini, in Savio, *op. cit.*, p. 183.

3) Voir ci-dessus, p. 133.

4) Voir l'article *Bessoi* dans Pauly-Wissowa. Leur conversion au christianisme eut lieu vers la fin du VIe siècle.

5) Ce territoire, compris dans le diocèse de Verceil, se trouvait sur les confins de celui d'Ivrée, nous dit le P. Savio, *op. cit.*, p. 183. Il existait dans cette région un monastère, dit *della Bessa*, auquel fait allusion G. Barelli, in *Bibl. Soc. stor. subalp.*, IX, p. 271. Peut-être faut-il rattacher à ces faits l'affirmation tout à fait isolée de Ferrari, suivant laquelle « s. Besse, ayant renoncé à ses armes, aurait mené pendant quelque temps une vie d'ermite dans la région qui sépare Verceil d'Ivrée » ; cité in *Acta SS.*, sept., t. VI, p. 917. La similitude des noms aurait fait attribuer à saint Besse un rôle dans la fondation du monastère de la Besse. Mais je n'ai pu recueillir sur ce point aucune autre information.

très fervente et très tenace. Essayons une autre méthode, qui ne nous obligera pas à supposer gratuitement derrière ce nom, qui n'est pas un nom, un personnage sans personnalité historique. Puisque tout, dans la légende et dans la pratique rituelle, nous ramène vers le Mont de saint Besse, foyer de la dévotion locale, point de départ du culte d'Ozegna et d'Ivrée, voyons si le nom de Besse ne pourrait pas désigner quelque attribut de la grande roche sacrée qui se dresse au milieu de l'alpe[1].

Le nom *Munt della bescha* se rencontre fréquemment dans le canton des Grisons pour désigner les hauts pâturages de moutons ou les pointes qui les dominent[2]. *Bescha* est le pluriel du nom masculin *besch*, que la plupart des romanistes rattachent au latin *bestia* : dans le langage des pasteurs de la montagne, le terme général a pris une signification restreinte et désigne les bêtes par excellence, c'est-à-dire le bétail et en particulier les moutons[3]. Dans le parler valsoanien, en vertu des règles de la phonétique locale, le terme correspondant au romanche *besch* aurait la forme *bess*. Mais

1) Le nom de Besse revient assez souvent dans la toponymie suisse : *le Besso*, sommet du val d'Anniviers ; *Pierrebesse*, *Crêtabesse*, etc. D'après Jaccard, *Essai de toponymie, origine des noms de lieux... de la Suisse romande* (Lausanne, 1906), p. 34, p. 548, ce mot, venu du bas-lat. *bissus* et signifiant *double, jumeau, fourchu*, désigne toujours une montagne à deux pointes, ou un bloc composé de deux pierres accolées, etc. Comme, à ma connaissance du moins, le mont de saint Besse ne comporte aucune dualité, cette épithète n'a pu convenir à notre rocher. — J'ai été tenté de rattacher le nom de Besse à *becca*, qui se rencontre couramment (à côté de *becco*) dans la toponymie de cette région pour désigner une pointe rocheuse en forme de bec. Cette étymologie conviendrait fort bien pour le sens, étant donnée la forme du Mont ; mais elle paraît exclue par les conditions de la phonétique valsoanienne. *Becca* devait, soit rester intact, soit donner une forme *becï*, mais non *bess*. (Je dois ces données à l'obligeance de M. Farina et de M. B. Terracini, un linguiste italien, qui s'occupe spécialement des patois de la montagne piémontaise).

2) *Dictionnaire géographique de la Suisse* (Neuchâtel, 1902), s. *Bescha*. — Le doublet allemand est *Schafberg*. Sous ce nom, et sous ceux de *Schafhorn*, *Schafstock*, *Schafthurm*, etc., le même Dictionnaire donne une longue série de sommets rocheux, dominant des pâturages à moutons.

3) Voir Pallioppi, *Dizionari dels idioms romauntschs d'Engiadin* (Samedan, 1895), s. v. *besch* et cf. Canello et Ascoli, in *Arch. glottol. ital.*, t. III, p. 339 ; G. Paris, in *Romania*, IX, 486 ; Körting, *Lateinisch-romanisches Wörterbuch*

nous n'en sommes pas réduits à faire intervenir pour les besoins de notre cause un nom imaginaire. Si, dans le parler actuel de la vallée, *bess* n'existe plus au sens propre de *bête*, de *mouton*[1], il est encore employé dans une acception figurée : c'est un sobriquet que l'on applique aux personnes faibles d'esprit[2]. L'étrange similitude de cette désignation peu flatteuse et du nom de leur patron est sans doute pour quelque chose dans la hâte que mettent à se débaptiser les Campigliais appelés Besse, quand ils descendent dans la plaine. Mais peut-être y a-t-il là plus qu'une coïncidence fâcheuse.

La désignation de *Mont-bess*[3], « mont ou rocher du mouton », convenait parfaitement à une éminence, qui est située en plein pâturage alpestre et que la légende nous représente toujours environnée de brebis. Puis, quand le mot *bess*, pour des raisons inconnues, a cessé d'être employé par les gens de la vallée dans le sens de *mouton*[4], il est devenu un nom propre, libre de toute attache grossière, et il a pu servir de noyau à deux ou trois personnalités mythiques différentes. Le saint « rocher du mouton » est devenu d'abord un berger de moutons exemplaire, puis un missionnaire, précipité du haut du Mont pour n'avoir pas voulu manger d'une brebis volée, — enfin un évêque d'Ivrée. Seule cette dernière légende, qui s'est formée dans l'atmosphère de la ville et qui se réduit, pour nous, à deux mots et à une date, a perdu tout souvenir de

(2e éd., 1901) et Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch* (1911), s. v. *bestia* et *bestius*. Les formes *biscia*, *bessa*, *bisse*, se rencontrent en italien et en vieux français avec le sens de : serpent.

1) M. Farina m'apprend qu'en valsoanien, mouton se dit : *bigio* et brebis : *feia*. *Bestia* existe, avec le sens général de bête.

2) Cf. (ital.) *biscio*, *besso*.

3) Cette formation serait tout à fait normale dans la toponymie de la région. M. Terracini me signale notamment : *Pera-canal* (près d'Usseglio) ; *Monte-Bo* (val Sesia) et, en plusieurs lieux, *Pian-fé* (plan des brebis ou de la brebis).

4) Quant à *bess*, imbécile, la sainteté du Mont excluait un rapprochement entre deux noms appartenant à des sphères mentales aussi profondément séparées.

la signification primitive du nom, qui désignait la pierre sacrée, chère aux bergers de moutons[1].

Je dois dire que cette démonstration, considérée isolément, n'a pas paru convaincante du tout au linguiste clairvoyant, qui a bien voulu l'examiner. M. Meillet admet que le latin *bestia* a pu donner un mot valsoanien signifiant *mouton* : mais, ajoute-t-il, « possibilité phonétique n'est pas preuve ». On ne saurait mieux dire et, si je ne connaissais le nom de Besse que par les textes littéraires, je me garderais bien d'en essayer l'étymologie. Mais l'étude des légendes et de la diffusion du culte et surtout l'observation de la pratique religieuse locale restreignent singulièrement le champ des hypothèses possibles et ajoutent peut-être quelque valeur probante à une simple « possibilité phonétique ». Venant s'appuyer sur un ensemble de faits non linguistiques, mais religieux, l'étymologie proposée paraîtra-t-elle moins hasardeuse aux bons juges comme M. Meillet ?

Mais, quand même cette hypothèse et toute autre du même genre seraient inadmissibles ou indémontrables, quand même il nous faudrait considérer ce nom singulier comme celui d'un saint entièrement indéterminé, qui aurait servi à christianiser le culte local d'une pierre sacrée, nos conclusions n'en subsisteraient pas moins. Le saint rocher, après avoir été longtemps adoré pour lui-même, s'est vu ensuite adorer parce qu'il portait l'empreinte d'un berger modèle ou parce qu'il avait abrité la dépouille d'un martyr chrétien. Mais à travers les siècles, c'est toujours, au fond, la sainteté même de la roche, figurée de manières diverses, qui a attiré vers cette hauteur la foule pieuse des pèlerins. D'où provenait donc la sainteté diffuse du Mont ?

Il n'est pas croyable que les dimensions de ce bloc de

1) M. B. Terracini, à qui j'ai exposé cette hypothèse, estime qu'elle ne soulève pas de difficultés d'ordre phonétique et qu'elle est plausible. « *Bestia*, ajoute-t-il, dans le val Soana comme dans les autres vallées, paraît être vraiment un nouveau-venu ; le mot est aussi piémontais. *Bigio* me semble être une forme issue de l'argot, qui est, ou était, fort en usage dans la vallée. »

pierre, la singularité relative de sa situation ou de sa forme suffisent à expliquer une dévotion aussi tenace et aussi riche de signification morale. Il faut chercher ailleurs et dans la voie qui nous a permis déjà de rendre compte des changements qu'ont subis — et que subissent encore — l'organisation de la fête et le contenu de la légende. S'il est vrai que les éléments contingents et variables du culte local de saint Besse sont en relation directe avec la nature et les tendances des divers groupements de fidèles, s'ils sont déterminés en dernière analyse par la structure et la composition changeantes du milieu social, force nous est d'admettre que l'élément le plus profond et le plus essentiel de ce culte, celui qui est resté jusqu'ici immuable à travers les vicissitudes de l'histoire, trouve, lui aussi, sa raison dans quelque condition de l'existence collective, fondamentale et permanente comme cet élément même. Cette condition nécessaire, c'est celle qui a permis à la petite tribu de saint Besse de persister jusqu'à nous et de maintenir son originalité en dépit de la nature contraire, en dépit des forces puissantes qui tendaient à la dissoudre : c'est la foi que ce peuple obscur de montagnards avait en lui-même et dans son idéal, c'est sa volonté de durer et de surmonter les défaillances passagères ou l'hostilité des hommes et des choses[1]. Le principe divin, que la dévotion entretient et utilise, a bien été de tout temps, comme les légendes l'expriment à leur manière, non point inhérent, mais extérieur et supérieur à la roche inerte, qu'il anime en s'y incorporant. Si les hommes d'aujourd'hui, malgré tous les obstacles, s'obstinent à venir se retremper et se fortifier auprès du Mont, c'est que leurs pères, pendant des générations, y ont mis le meilleur d'eux-mêmes et logé leurs conceptions successives de la perfection humaine ; c'est que déjà leurs lointains ancêtres avaient fait de cette roche éternelle, qui survit à toutes les tempêtes et que la neige ne recouvre jamais toute, l'emblème et le foyer de

1) Voir ci-dessus p. 119 sq.

leur existence collective. Ils ne se trompaient donc pas, les gens de Cogne, qui, dans les ténèbres de l'hiver, ont vu rayonner un jour tout près du Mont une fleur éclatante, qui illuminait la brume épaisse et qui faisait fondre la neige alentour. Mais ils ignoraient que cette fleur merveilleuse avait jailli du plus profond de l'âme de leurs ancêtres. C'est leur pensée la plus haute, leur plus vive espérance qui avait pris racine au flanc de la roche, dressée parmi les pâturages nourriciers; c'est elle qui, de là-haut, continue d'éclairer et de réchauffer les cœurs glacés par la souffrance, ou l'angoisse, ou l'ennui de la peine quotidienne.

Hommes de la ville, ne triomphons pas trop de la disparition prochaine de ces « superstitions grossières ». Pendant des siècles, saint Besse a appris à ses fidèles à s'élever, ne fût-ce que pour quelques instants, au-dessus de l'horizon borné de leur vie journalière, — à charger avec joie sur leurs épaules le fardeau pesant de l'idéal, — à garder enfin, même aux heures de détresse, « la foi et la confiance » qui sont plus fortes que le mal. En leur communiquant de menues parcelles de sa substance, — les petites pierres émanées, chaque année, de la roche immense, — il leur a fait comprendre, dans le langage concret qu'ils pouvaient seul saisir, que chacun d'eux tient sa force et son courage d'un être supérieur, qui englobe tous les individus présents et à venir et qui est infiniment plus vaste et plus durable qu'eux tous. Quand la roche sainte sera redevenue une roche vulgaire, toute nue et toute matérielle, qui sera là pour rappeler aux gens de la vallée ces vérités, aussi solides que la pierre dont est fait le Mont de saint Besse?

Conclusion

Peut-être était-il superflu de s'étendre si longuement sur des histoires de villageois et sur un petit saint, caché dans un recoin des Alpes. Mais les saints les moins célèbres sont

parfois les plus instructifs. Et, s'il est vrai que la vie religieuse d'un peuple manifeste ses tendances les plus profondes, le culte de saint Besse a du moins cet intérêt de nous faire pénétrer dans la conscience, si lointaine et si fermée, des gens de la montagne. En outre, saint Besse, quelque limité que soit son domaine, n'est pas confiné dans une ou deux vallées aspestres : on le retrouve transplanté dans la métropole d'un vaste diocèse, à Ivrée, où il est honoré, depuis plusieurs siècles, d'un culte très populaire. Or, de l'aveu de tous les critiques avertis, la personnalité de ce saint ivréen est un mystère, qu'on a essayé vainement d'élucider en fouillant les archives épiscopales ou en compulsant des textes tardifs et contradictoires. Avons-nous été plus heureux en prenant pour centre de perspective, non pas la somptueuse cathédrale de la ville, mais l'humble chapelle du Mont Fautenio? Si cette tentative a abouti, ne fût-ce que partiellement, il faut en conclure que l'hagiographe, toutes les fois que les circonstances s'y prêteront, fera bien de ne pas négliger ces précieux instruments de recherche que sont une paire de bons souliers et un bâton ferré.

En outre, le culte local de saint Besse nous permet d'étudier dans des conditions particulièrement favorables la formation d'une légende religieuse. Presque tout le monde est d'accord aujourd'hui pour voir dans « La Vie des Saints » le produit de deux forces distinctes, la spontanéité inventive du peuple et l'activité réfléchie des rédacteurs. Les critiques, qui travaillent à retrouver sous le fatras des légendes la vérité de l'histoire et qui sont surtout préoccupés d'épurer de tous les éléments adventices la croyance des fidèles, sont en général très sévères pour la légende populaire et pour les écrivains qui s'en font les échos. Même dans le livre si mesuré et si nuancé du P. Delehaye, l'imagination collective est bien « la folle du logis », qui n'intervient que pour brouiller les dates, confondre les noms, grossir et altérer les événements[1].

1) Le P. Delehaye, *op. cit.*, p. 12 sqq.

Ces jugements méprisants sont fondés, s'il s'agit du « peuple » qu'une demi-culture a tiré de l'état d'innocence mythologique et qui s'est mis à faire de l'histoire. Mais serait-il légitime d'apprécier « l'imagination enfantine » en se fondant sur les compositions historiques plus ou moins fantastiques des élèves de l'école primaire? De plus, comme l'auteur anonyme de la légende ne tient pas la plume, on est obligé le plus souvent d'imaginer le récit « populaire » d'après la version littéraire qu'en donne le rédacteur. Mais à quels signes reconnaître que celui-ci, dans telle ou telle partie de son œuvre, ne fait qu' « enregistrer les trouvailles » du peuple et qu'il est bien « l'écho de la voix populaire »[1]? Le contrôle est généralement impossible, parce que le terme de comparaison fait défaut. Même les traditions orales de nos campagnes, quand elles sont en rapport étroit avec le culte chrétien, sont tellement imprégnées de représentations d'origine ecclésiastique qu'il est bien chimérique de les tenir pour « populaires ». Or il se trouve que par une bonne fortune assez rare, une partie des fidèles de saint Besse a conservé à l'état pur la tradition originale sur laquelle s'est exercé le travail des lettrés. Dans ce cas privilégié, où il nous est possible de confronter le modèle et la copie, la légende populaire nous apparaît, certes, comme indifférente à la vérité historique et à la moralité chrétienne ; mais elle n'y prétend pas, parce qu'elle se meut sur un tout autre plan de pensée; par contre, dans son domaine, elle est parfaitement cohérente et parfaitement adaptée à son milieu. D'autre part, nous voyons les rédacteurs des diverses versions littéraires remanier et triturer la tradition orale afin de la faire entrer dans les cadres du système chrétien. Si la légende officielle de saint Besse attente au bon sens, à la logique et à la vérité des faits, la faute en est non au « peuple », mais à ses « correcteurs ». Assurément, il serait téméraire d'attribuer immédiatement aux résultats de cette confrontation une portée

1) Le P. Delehaye, *ibid.*, p. 67.

générale; mais l'épreuve que nous permet saint Besse devrait nous mettre en garde contre la tentation de considérer les textes hagiographiques comme l'expression fidèle des croyances populaires sur lesquelles ils se fondent[1].

Enfin, il y a bien des chances pour que l'observation d'un culte alpestre nous révèle des formes très anciennes de la vie religieuse. La montagne, on l'a dit bien souvent, est un merveilleux conservatoire, à condition toutefois que le flot de la plaine ne l'ait pas encore submergée. Les Alpes Grées italiennes sont, à cet égard, une terre bénie; elles forment une sorte de réserve, où les bouquetins, disparus du reste des Alpes, se rencontrent par vastes troupeaux et où foisonnent les plantes alpines les plus rares. Dans les pâturages qui entourent le sanctuaire de saint Besse, l'edelweiss est à peu près aussi commun que la pâquerette dans nos prés. Le sociologue n'est pas ici moins favorisé que le zoologiste ou le botaniste. De même que, dans les Alpes, la roche primitive émerge parfois de l'amas des stratifications plus récentes qui la recouvrent ailleurs, de même on y voit surgir, en quelques îlots, et pour peu de temps encore, la civilisation la plus ancienne de l'Europe. Dans le fond des hautes vallées, des croyances et des gestes rituels se perpétuent depuis plusieurs millénaires, non point à l'état de survivances ou de « superstitions », mais sous la forme d'une véritable religion, qui vit de sa vie propre et qui se produit au grand jour sous un voile chrétien transparent. Le principal intérêt du culte de saint Besse est, sans doute, qu'il nous offre une image fragmentaire et un peu surchargée, mais encore nette et très vivante, de la religion préhistorique.

Robert Hertz.

1) Cf., dans le même sens, A. van Gennep, *La formation des légendes* (Paris, 1910), p. 128 sqq.

APPENDICE

Pendant que cet article était à l'impression, j'ai pu, grâce à l'infatigable obligeance de mon ami P.-A. Farinet, prendre connaissance du plus ancien texte littéraire relatif à saint Besse, martyr thébéen. C'est M. le chanoine Boggio, un érudit ivréen très distingué, qui a bien voulu prendre la peine de copier pour moi les leçons du bréviaire manuscrit de 1473, auxquelles il a été fait allusion plus haut. Comme, à ma connaissance, ce document n'a jamais été publié et qu'il pourra servir au contrôle des conclusions formulées ci-dessus, je crois nécessaire de reproduire ici le texte transcrit par les soins de M. le chanoine Boggio, ainsi que les quelques lignes dont il l'a fait précéder. Je me bornerai à indiquer en note quelques comparaisons avec les versions imprimées de la légende, qui manifestement dérivent toutes du texte de ces leçons.

« Nell' archivio Capitolare d'Ivrea, écrit M. le chanoine Boggio, si conserva realmente il breviario del 1473, accennato dal P. Savio. Ed in esso al 1° Dicembre si fa l'uffizio di S. Besso, di cui si distribuisce la vita in nove assai lunghe lezioni, ripiene di aggettivi e di frasi più o meno inutili per uno storico. Ne trascrivo perciò solo le parti più importanti ».

Beatus Bessus ex Thebeorum agminibus inclito martirio coronatus, exemplo agni mitissimi inter lupos maluit occidi quam occidere, laniari quam repercutere... Nam de turbine frementium et hostilium gladiorum stupendo miraculo liberatus et ad vallem Suanam perductus, et ibi antra deserti inhabitans, et per mirabiles abstinentias... angelicam vitam ducens perstitit, proprii corporis hostiam iterato Domino oblaturus.

In illa itaque solitudine martir Christi Bessus occultatus est, pane lacrimarum et aqua sapientie recreatus et usque ad montem Di Oreb mensam s. aeterni convivii martirio promerente pervenit. Nam dum pastores quidam spiritu diabolico

instigati in partibus illis furtivam oviculam pro edulio miserabili preparassent et Bessum ibidem repertum ad esce furtive gustum quo magis eorum facinus celarent instantius invitarent, isque obsisteret, scelus argueret et tam prophanum edulium exhorreret, veriti miseri homines et nefandi latrones et homicide ne forte ipsos detegeret, statim ut lupi rapaces in ipsum ferocius irruentes crudeliter macerant laniant necare festinant ac demum de rupis prominentis scupulo proiicientes, propter sue innocentie et iusticie observantiam peremerunt[1]. Quod autem a plerisque dicitur[2] quod mortem evadens vallem predictam hic eques lassus et ferro sauciatus ingreditur, ibique a cesareanis militibus in spelunca[3] gladio iugulatur, ad magnam Dei gloriam et sancti sui coronam, pie potest et probabiliter declarari, et dici quod sanctus hic sauciatus sanguine ex precipiti collisione, Dei nutu militum paganorum, hunc et alios christianos ubique persequentium, iugulandum gladio fuerit reservatus; quia cum fidei martirum in passionibus subiecta inveniatur quelibet creatura, sola mala voluntate excepta, mors gladii, a malicia voluntatis immediate producta, in sancto isto et aliis martiribus pro Christo morientibus ultima fuit pena declarans quod solum voluntatis perversitas est creatori contraria.

Verum quia dominus custodit omnia ossa sanctorum... quibusdam fidelibus de monte ferrato hominibus martirii loco et martire revelato statim de honorando corpore dignatus est inspirare[4]... Qui reperto corpore et indicio celitus sibi

1) Version suivie par Ferrari, *cf. supra*, p. 148, n. 2.

2) Noter la distinction établie entre la première tradition et la seconde, présentée comme pieuse et probable et justifiée par des raisons théologiques. — En somme, Baldesano a reproduit fidèlement l'essentiel de ce texte.

3) Ici, le rocher du haut duquel le saint a été précipité et celui dans le creux duquel il a été frappé du glaive (et, selon d'autres, enseveli) sont nettement séparés; cf. *supra*, p. 148, n. 4 et p. 153.

4) Noter qu'il n'est fait ici aucune mention de la première sépulture du saint : le culte montagnard est complètement ignoré; l'invention du corps et l'origine du culte sont attribués, sans indication chronologique, aux gens du Montferrat et d'Orgna. Cf. *supra*, p. 139, p. 148.

dato ferentibus illud cum exultatione et gaudio, dum ad villam nomine Eugeniam hospitandi causa nocte perveniunt, ac in domo hospitis abiecto studiose corpore, illis et cunctis iam sopore depressis, soli hospiti visio angelica ostenditur non tacenda. Nova enim lux illi oriri visa est, dum tota domus resplendentibus luminibus et mirandis fulgoribus ex circumiacente divino lumine circa martirem divinitus illustratur et non minus odoris fragrantia et suavitate quam lucis irradiatione perfunditur. Tanto viso miraculo hospite stupefacto et tanto pignore ac spirituali thesauro reperto, cum tremore et reverentia occultato, alioque in peregrinorum sacco pro vicario pia delusione imposito callidoque argumento hospites suos ne s. capiantur a comite ante lucem surgere et remeare ad propria resumpta sarcina instantius compellente, demum tantam visionem usque predicante fama et devotione diffusa, ecclesia ibidem in eius honorem construitur, ubi sacrum corpus cum reverentia sepelitur.

Audiens autem celebre nomen Bessi et famam sui patrocinii apud Eugeniam divinis graciis declarari, illustris Rex Italie Arduinus... corpus martiris una cum Episcopo ad civitatem regiam (Ypporeyam) decrevit aducere. Sed... statim ut pedes portantium eius alveum attigerunt, sic sanctus hic mox ut delatus est ad pontem civitatis, stetit immobilis nec virtute hominum et multorum bovum penitus moveri potuit, nisi primo tocius cleri voto de celebrando supra corpus eius divino misterio, quo pacto Dei nutu facillime ad majorem ecclesiam est delatum et cum maximis solempniis et gaudiis tumulatum[1].

1) Toute cette relation a été fidèlement suivie par Baldesano : ce qui semble confirmer l'hypothèse énoncée ci-dessus, p. 139, n. 2. Ce texte soulève donc les mêmes critiques que celui de Baldesano (cf. *supra*, p. 141, p. 157) ; et la valeur documentaire n'en est pas plus grande.

LE KA DES ÉGYPTIENS

EST-IL UN ANCIEN TOTEM ?[1]

Le mot *ka* définit une conception qui joue un rôle très important dans la vie religieuse des anciens Égyptiens. Les dieux, les rois, les simples humains, et mêmes des choses possèdent un *ka* : d'une façon très générale, il désigne le principe de vie animée ou inanimée. La traduction de ce mot est fort difficile car elle suppose une interprétation. Lepage-Renouf dans une étude exhaustive[2] a mis en lumière les différents aspects du *ka*, tour à tour image, *genius*, dieu protecteur, double spirituel ; mais il ne traduit point le mot. Maspero a proposé de rendre *ka* par *double*[3], parce que le *ka* du roi est souvent représenté, à côté du Pharaon, comme « une sorte d'ombre claire, analogue à un reflet, à une projection vivante et colorée de la figure humaine, un double, qui reproduisait dans ses moindres détails l'image entière de l'objet ou de l'individu auquel il appartenait[4] ». Ce sens *double* a été longtemps admis sans discussion. Cependant Lefébure préférait traduire *génie*[5], parce que la racine ⊔ *ka* déterminée par le taureau ou le phallus, désigne le taureau ; il semble par conséquent que si le *ka* exprime une forme d'âme, c'est au sens de *génie*, ce terme étant lui aussi apparenté aux idées de race γένος et de génération. Tout dernièrement, Steindorff[6] a

1) Communication au Congrès d'Histoire des Religions, à Leide.

2) *On the true Sense of an important Egyptian Word*, ap. *Transactions of Bibl. Arch. Society* (1878), VI, p. 494 sq.

3) *Études de mythologie et d'archéologie*, I, p. 47 sq.

4) *Histoire*, I, p. 108.

5) *Sphinx*, I, p. 108.

6) *Der ka und die Grabstatuen* (*Zeitschrift für aegyptische Sprache*, XLVIII, p. 152 sq.).

contesté que le *ka* des rois soit une effigie à la ressemblance du Pharaon, et que le *ka* des hommes ait jamais été représenté par les statues funéraires, idée préconisée par Maspero[1]; il a essayé de démontrer cette thèse : que le *ka* est une image distincte du portrait du roi, et que c'est plutôt un « dieu protecteur » qui garde le roi pendant sa vie et dont on met la statue, dans le tombeau royal, pour protéger le Pharaon dans l'autre monde. D'autre part, F. von Bissing[2], relevant les textes où la racine *ka* au pluriel (*kaou*) désigne les aliments, les offrandes, et en général tout ce qui sert à sustenter la vie, voit dans le *ka* une personnification « de ce qui dans l'homme dépend de la nourriture et de l'alimentation », un principe de vie et de force matérielle. Enfin, dès 1906, V. Loret a présenté une définition intéressante et nouvelle : « le *ka* d'un individu, c'est sa substance même, son nom impérissable, son *totem*[3]. » Mais Loret n'a pas justifié dans le détail son interprétation[4], qui a passé inaperçue.

La diversité de ces traductions : « double, génie, dieu protecteur, principe de vie matérielle et intellectuelle, totem, prouve au moins ceci : c'est que l'idée de *ka* est complexe, plus qu'on ne l'avait soupçonné. Il convient donc de préciser les idées ou les faits qui se rattachent au *ka* égyptien.

Sur les monuments les plus anciens, les vases de l'époque protohistorique, le *ka* nous apparaît d'abord comme une enseigne de collectivité [signe][5] du même type que celles qui ont

1) *Etudes de mythologie*, I, p. 47.

2) *Versuch einer neuen Erklärung des Ka'i* (apud *Sitzber. Bayerischen Akad.*, 11 mars 1911.)

3) *L'Egypte au temps du totémisme* (Musée Guimet, *Bibl. de vulgarisation*, t. XIX, p. 201).

4) Cf. *Revue Egyptologique*, 1904, t. XI, p. 87. « J'espère pouvoir établir sous peu que ce mot *ka* désigne à l'origine le totem personnel royal, c'est-à-dire le Faucon. En attendant, et sans en faire la démonstration pour le moment, je me contenterai de dire que ce mot *ka* dérive d'une racine signifiant « engendrer ». Le *ka* royal est donc « ce qui se perpétue par engendrement ». Depuis, M. Loret n'a pas, à ma connaissance, donné d'autre exposé que la phrase citée dans le texte, et publiée en 1906.

5) V. Loret, *Revue Egyptologique*, XI, p. 80, figures 55 et 65.

persisté dans l'Égypte historique, et servent d'emblèmes aux nomes égyptiens. Mais le signe ne s'est pas conservé dans cet emploi, bien que dans l'écriture on ait gardé l'habitude de tracer le signe sur le pavois.

Très fréquent au contraire, depuis l'époque archaïque et jusqu'à la fin de la civilisation égyptienne, est l'usage du *ka* comme nom. C'est une épithète qu'on accole aux noms des simples particuliers, spécialement à l'époque primitive : il apparaît sur certaines stèles de Negadeh et d'Abydos, dédiées au « ka glorieux » *kaiakhou* de tel ou tel individu[1]? Pris comme nom de particuliers, l'usage ne s'en vérifie guère qu'à la période primitive. Au contraire, le *ka* est par excellence, à toutes les époques, en relation avec le nom du roi. Il s'écrit alors par les deux bras levés supportant un plan rectangulaire d'édifice ; à l'intérieur du plan est un nom exprimant une qualité, « le batailleur », « le fort », le « vénérable » etc., et au-dessus on dessine l'image du faucon, emblème royal. Comme le faucon est devenu par la suite le dieu Horus, on a pris l'habitude d'appeler ce nom de ka = nom d'Horus[2]. Il est bien connu que tout pharaon, à son couronnement, reçoit un nom d'Horus, c'est-à-dire un nom de *ka*. Or le nom, en Égypte comme dans les autres sociétés primitives, est comme une définition de l'essence intime des êtres, la formule magique de sa nature secrète, que le mot écrit révèle aux yeux : c'est pourquoi, quand on connaît le nom d'un être ou d'une chose, on les tient en son pouvoir[3]. Parfois on représente ce nom muni de bras, maniant des attributs[4],

1) Cf. les stèles d'Abydos, reproduites par de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, II, p. 230, 240 ; Petrie, *Royal Tombs*, I, pl. XXXI-XXXII.

2) G. Maspero, *Sur les quatre noms officiels des rois d'Égypte* (*Études Égyptiennes*, II, p. 273 sq.) et *Histoire*, I, p. 258 sq. ; cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 17 sq.

3) E. Lefébure, *Le nom dans l'ancienne Égypte*.

4) A. Moret, *Du caractère religieux*, p. 157, 222.

comme il arrive aussi pour le faucon royal[1] : c'est montrer que le nom vit et agit. Enfin pour les Égyptiens les notions de *ka* et le nom royal sont si bien unies, qu'on trouve souvent le mot 𓂓 déterminé par le cartouche 𓍶 qui ceint le nom royal[2].

Le *ka*, nom du roi, est donc la notation graphique de ce qu'il y a d'*essentiel* dans la personne du roi. Cependant le *ka* avait une figure distincte de la figure royale. A Louxor, Deir el Bahari, Denderah, Erment, dans les tableaux qui représentent la naissance du Pharaon[3], on voit naître avec celui-ci, le *ka* du roi sous la forme d'un enfant pareil à l'enfant royal ; quand le roi devient adulte, le *ka* grandit aussi ; mais, tandis que le roi vieillit, le *ka* se fixe dans la forme adulte, et, d'aspect toujours jeune, il ne semble pas subir les atteintes du temps[4]. D'ailleurs le *ka* diffère du type consacré de la personne royale : il porte la perruque divine, la barbe divine, et non la barbe carrée ; il n'a pas l'uræus au front[5] ; sur sa tête, se dresse le 𓂓[6] ; à la main, il tient une lampe, surmontée d'une tête de *ka*[7]. Parfois, comme les dieux, le *ka* royal n'a pas besoin du corps humain : seul le signe hiéroglyphique, muni de bras qui portent les insignes, suffit à le représenter[8]. On reconnaît, à ces particularités, que la figure du *ka* royal est celle d'un dieu. Enfin, quand le *ka* accompagne le roi, il est toujours représenté *derrière* celui-ci, c'est-à-dire dans l'attitude de garde 𓎺 *sa*[9]. D'où il suit que le *ka* est là pour protéger le roi. Von Bissing et Spiegelberg ont montré qu'à l'époque gréco-romaine, 𓂓 est rendu, en

1) V. Loret, *L'Egypte au temps du totémisme*, p. 181, 191, 194.
2) V. Loret, *l. c.*, p. 201 ; cf. Brugsch, *Wörterbuch*, p. 1434.
3) A. Moret, *Du caractère religieux*, p. 55, 58.
4) C'est l'aspect de la statue du *ka* du roi Hor Aouabrâ (ap. De Morgan, *Dahchour*, I. pl. XXXIII ; cf. A. Moret, *Du caractère religieux*, frontispice).
5) C'est ce qu'a bien montré Steindorff, *l. c.*, p. 157-158.
6) Cf. A. Moret, *Du caractère religieux*, p. 227.
7) Mariette, *Abydos*, I, pl. 33. Cf. A. Moret, *l. c.* p. 223.
8) A. Moret, *l. c.*, p. 157, 222.
9) A. Moret, *l. c.*, p. 157, 214, 222, 223.

démotique, par [hiéroglyphes] = φύσις ὁ ἀγαθὸς δαίμων[1]. Le *ka* royal est donc parfois un dieu protecteur d'où la traduction *Schützgott* proposée par Steindorff.

Cette protection ne s'arrête pas à la mort ; elle se continue dans l'autre vie. Car le *ka* ne meurt point. Quand le roi meurt, on dit « que son *ka* le rejoint », ou « qu'il s'en va avec son *ka*[2] ». C'est une loi générale pour les dieux comme pour les hommes : « Tout ce qui passe, passe dans l'autre monde avec son *ka* ; Horus passe avec son *ka*, Thot passe avec son *ka*, Sop passe avec son *ka* ; toi (ô mort) passe donc avec ton *ka*[3]. » Dans les tombes de l'époque memphite, les formules nous apprennent que « mourir » c'est « passer à son *ka*[4] ». C'est « s'en aller accompagné de ses *kaou* » dans l'autre monde[5]. Si, pour tous les êtres vivants, mourir c'est « aller vivre avec son *ka*[6] », naître, qu'est-ce donc, sinon sortir d'un *ka* primordial ? Concluons que le *ka* prend ici l'aspect d'un génie de la race, qui naît avec l'individu, grandit

1) *Zeitschrift für aegyptische Sprache*, XL, p. 126. V. Bissing, *l. c.*, p. 15.

2) [hiéroglyphes] *spr ka-f r f* (*Pyr. Ounas*, l. 483) ou [hiéroglyphes] *seb hnâ ka f* (*Pyr. Ounas*, l. 5).

3) Sethe, *Pyramidentexte*, I, p. 10, 450, 460 ; II, p. 277 ; cf. II, p. 29, 445.

4) [hiéroglyphes] *seb n ka-f*, Sethe, *Urkunden des Alten Reiches*, p. 34, 69, 71, 73.

5) [hiéroglyphes] *shest-f in kaou-f*, Mariette, *Mastabas*, p. 413, 433 ; J. Capart, *Une rue de tombeaux*, pl. XI et p. 17, et *Aeg. Zeitschrift*, XLII, p. 144. Cf. l'expression pour « mourir » [hiéroglyphes] *khp n ka-f* (*Mastabas*, p. 160). Un texte spécifie que le mort est tiré, recueilli par la main tendue « de ses *kaou* et de ses pères » (*Mastabas*, p. 195). L'endroit du ciel où le défunt et les dieux « passent à leurs *kaou* » est à l'Orient près du soleil levant, c'est-à-dire aux sources de la renaissance (*Pyr. de Pépi I*, l. 184), et aussi vers le « champ des offrandes » c'est-à-dire aux sources de l'alimentation (*Pyr. de Pépi I*, l. 373, *Pépi II*, l. 629).

6) [hiéroglyphes] N. [hiéroglyphes] *ânkh N. hnâ ka-f* (*Pyr. de Pépi I*, l. 169).

avec lui, puis, sans mourir, reçoit le défunt dans son sein[1].

Mais comment concilier ces notions avec le sens « nourriture, offrandes » qui appartient à ce même mot *ka* sous la forme plurielle *kaou* ? M. de Bissing, qui a récemment attiré l'attention sur ce sens spécial de la racine *ka*[2], a cité avec raison certains tableaux des temples d'époque gréco-romaine, où l'on a représenté, non point *une* forme du *ka* royal, mais *quatorze* (parfois même *vingt-huit* car il y a 14 *ka* femelles, à côté de 14 *ka* mâles). Chacune de ces figures divines porte un nom : la richesse, la force, la vigueur, la stabilité, la noblesse, l'intelligence (magique ?), la lumière, la connaissance, le goût, la vue, l'ouie, l'abondance (litt. l'approvisionnement), l'alimentation, la sépulture (?)[3]. Qu'est-ce à dire, sinon que, ces quatorze formes du *ka* personnifiant les éléments de prospérité matérielle et intellectuelle, tout ce qui est nécessaire à la santé du corps et de l'esprit ? Justement, un texte de philosophie memphite, que v. Bissing aurait dû citer[4], nous fournit un commentaire de ces tableaux. Il est dit que le démiurge créa, de son Verbe, « les *kaou* et pacifia les *hmstou*) et créa toutes les provisions (*kaou*) et toutes les offrandes par sa parole, créant ainsi le bon et le mau-

1) Il en est de même pour le roi dans ses rapports avec le Taureau, dont il naît, qui grandit avec lui, et en qui il se résorbe après la mort (cf. A. Moret, *Totem et Pharaon*, ap. *Revue de Paris*, 1er octobre 1912, p. 621.)

2) *Versuch einer neuen Erklärung des Ka'i.*

3) Pour la discussion des noms de ces *kaou* royaux, je renvoie à v. Bissing, p. 12-14. Aux textes cités, il convient d'ajouter les tableaux d'Ombos (De Morgan, *Ombos*, I, p. 187 sq. ; A. Moret, *Du caractère religieux*, p. 225) et les commentaires de Piehl, *Insc. Hiéroglyphiques*, II, pl. 128 et texte p. 86.

4) Texte publié par Breasted (*Aeg. Zeitschrift*, XXXIX, p. 39 sq.) et de nouveau par Erman (*Sitzungsberichte der kön. Preussischen Akad.* 1911, XLIII. Sur le sens proposé ici pour *mtnou*, cf. Brugsch, W. S. p. 652.

vais ». Sous ce nom de *ka*, *kaou*, il faut donc entendre non pas seulement le principe de vie du Pharaon, des dieux et des hommes, mais l'ensemble des forces vitales bienfaisantes (auxquelles s'opposaient les forces mauvaises domptées[1]) et la nourriture nécessaire à la vie.

Mais ces *kaou* des choses, ont-ils quelque rapport avec le *ka* du Pharaon, des hommes et des dieux? La réponse nous est donnée par les tableaux des temples. A Ombos[2], chacun de ces *ka* à la fois physiques et métaphysiques, porte le nom du Pharaon régnant; les légendes spécifient que nous avons sous les yeux le *ka* de la force, le *ka* de la richesse, le *ka* des approvisionnements dans Ptolémée, et chacune de ces entités se confond avec le *ka* royal. On pourrait suspecter ces témoignages comme trop récents et soupçonner que ces concepts n'étaient pas ceux des premiers Égyptiens. Je crois, pour ma part, que la division du *ka* en 14 ou 28 figures symboliques est une subtilité de la spéculation théologique; mais cette spéculation remonte déjà à l'ancien empire. Von Bissing a démontré que dans les noms de *ka* adoptés par les rois de l'ancien empire, *Ouserka-f*, *Shepseska-f*, *Dadkarâ*, *Ouserkarâ*, on retrouve les mots : *ouser*, *shepses*, *dad*, qui désignent les *kas* du roi dans les tableaux cités plus haut[3]. J'ajoute que les textes des Pyramides nomment déjà les forces mauvaises à côté des *kaou*, comme dieux asservis au défunt. L'idée est donc très ancienne, qui associait le *ka* à la vie universelle sous des formes précises et différenciées par un nom. Quant à la confusion des idées du *ka* et de la nourriture *kaou*, elle apparaît aussi dès le temps des Pyramides ; lorsque

1) *Cf. Ounas*, l. 502-503, et *Teti*, l. 320 (Sethe, I, p. 206). « Les *kaou* de Teti sont derrière lui, les *hmstou* de Teti sont sous ses pieds. » Ces dernières, personnifiées par des déesses, quoique malfaisantes à l'origine, jouent le rôle de *kaou* femelles à Edfou et Denderah (Brugsch, *W. S.*, p. 997.) Les forces rebelles sont donc pacifiées.

2) De Morgan, *Ombos*, I, p. 187 sq.

3) V. Bissing *l. c.*, p. 14. Ajoutons le nom *Ouaz Karâ*, qui vient de sortir des fouilles de Koptos, où la faculté *Ouaz* se trouve en composition dans un nom royal. (R. Weill, *Les décrets royaux*, p. 65.

les textes nomment les dieux et leurs *kaou* [hiéroglyphes], il faut souvent comprendre « les dieux et leur nourriture[1] »; l'endroit du ciel qu'on appelle « champ du *ka* » ([hiéroglyphes]) est proche du « champ des offrandes »[2]. Ces parallélismes ne sauraient être fortuits; en fait, le *ka* symbolise aussi la force vitale qui réside dans la nourriture.

Je résume ces différents traits : Le *ka* est une enseigne de tribu, un nom du roi ou des particuliers, un génie protecteur, la source vitale d'où sortent, et où retournent, le roi, les dieux, les hommes, les choses, les forces matérielles et intellectuelles; c'est enfin la nourriture qui entretient la vie universelle. Or, les sociétés primitives, aux premiers stades de leur évolution, croient à une force suprême, qui réunit tous ces attributs, et même d'autres encore. Cette puissance, c'est le totem, à la fois signe de ralliement, marque distinctive, nom, substance, source de vie d'où l'on naît et à laquelle on revient par la mort, enfin nourriture des hommes. Si la définition du totem, que je présente ici d'après les théoriciens, est exacte, c'est donc l'hypothèse présentée par Loret sur le *ka*, qui serait la plus compréhensive.

Peut-on renouveler contre l'équation : *ka* = totem, la même objection qu'a soulevée une autre proposition de Loret : faucon = totem, — et dire qu'il s'agit de zoolâtrie et non de totémisme[3]? Le *ka* n'étant point un animal, comment serait-il question ici de zoolâtrie? Mais, dira-t-on, les monuments ne parlent, presque uniquement, que du *ka* du Pharaon[4]; c'est

1) Par exemple, *Pepi I*, l. 102.

2) *Teti*, l. 92, cf. *Pepi I*, l. 374.

3) Cf. A. van Gennep, *Totémisme et méthode comparative* (*R. H. R.*, 1908, t. LVIII) p. 45 sq.

4) C'est la thèse défendue par Steindorff, *l. c.*, contre l'hypothèse de Maspero que le *ka*, pour vivre, devait animer les corps fictifs, mais ressemblants, sculptés dans les tombes, bas-reliefs ou statues. Rien n'indique, en effet, que ces représentations soient celles du *ka* et non des défunts. Les seules statues de *ka* authentiques sont celles du roi Hor Aouabrâ.

le *ka* du roi seul qui apparaît sculpté dans les temples ou érigé en statue ; lui seul symbolise les forces matérielles ou intellectuelles. S'il est vrai que les particuliers, et même les choses[1], possèdent un *ka*, du moins ce *ka* n'est-il pas, comme il devrait l'être, l'égal du *ka* royal. Cependant, un véritable totem serait, sous ce régime égalitaire qui est celui du totémisme, le bien commun de tous.

A cette objection, je répondrai que même dans les sociétés totémiques, il arrive que le chef du clan s'arroge, sur le totem un droit plus grand que les autres *clansmen*. J'ajoute que je ne crois point démontrable l'existence du totémisme intégral[2] en Égypte avec les documents actuels ; car c'est une Égypte déjà transformée que nous font connaître les monuments archaïques. Toutefois cette question mérite d'être posée : l'idée du *ka*, complexe comme je l'ai montrée, correspond-elle à une notion qui a pu être, aux temps antérieurs, celle du totem, et qui a évolué ?

L'histoire d'Égypte nous apprend que le but, opiniâtrément visé par les Pharaons, a été de détourner sur eux la foi qui s'attachait aux êtres surnaturels, et d'incorporer en leur personne royale et divine, toute la religion. Ainsi, à côté du *ka*, il existe probablement une autre forme de totem, qui serait celle du faucon. Dans les temps primitifs, nous soupçonnons l'existence d'un clan des Faucons, ayant comme emblème, nom, père et protecteur, un Faucon. Mais, à l'époque historique, seul le chef est resté un Faucon, qui participe à la chair, à l'essence, au nom de l'oiseau ancestral ; ce faucon, c'est le roi. L'ancien patrimoine de tous est devenu l'apanage exclusif du Pharaon.

Une évolution parallèle s'est-elle produite pour l'idée du *ka* ? Ce qui tendrait à le faire admettre, c'est que *ka* et faucon se confondent en la personne du roi ; nous avons vu plus haut que le nom de *ka*, c'est le nom royal précédé du faucon.

1) Par exemple certains édifices ; cf. Steindorff, *l. c.* p. 159.

2) D'ailleurs bien difficile à définir, si l'on en croit les conclusions actuelles de Frazer et van Gennep.

le nom d'Horus. De même que Pharaon est resté le Faucon unique, de même a-t-il pu garder pour lui seul certains privilèges relatifs au *ka*[1]. Pharaon permet à ses sujets de croire qu'ils demeuraient en rapport avec le *ka* protecteur et source de vie; mais il prétend devenir l'intermédiaire obligatoire entre les hommes et le *ka* : ce qu'indique la formule funéraire « Le roi donne l'offrande à Osiris, pour que celui-ci donne l'offrande au *ka* de Un tel[2] ». Ce rôle d'intermédiaire est bien défini encore par les formules du couronnement : quand le roi monte sur le trône, on proclame *qu'il est à la tête de tous les ka vivants*[3]. Ce n'est point assez. De même que Pharaon est devenu le Faucon 𓅃 incarné, de même le *ka*, âme diffuse du clan primitif, s'est sublimée dans le *ka* du surhomme qu'est Pharaon. Voici la doctrine qu'un noble de la XII[e] dynastie enseignait à ses enfants : « Le roi c'est le dieu *Sa* (la science) qui est dans les esprits; ses yeux explorent toutes les consciences; c'est *Râ*; il est visible par ses rayons; il éclaire les deux terres plus que le disque solaire; il fait germer la terre plus que le Nil en crue, quand il emplit les deux terres de force et de vie... Il donne les faveurs à ceux qui le servent; il nourrit celui qui fraye son chemin. Le roi, c'est le *ka*; sa bouche (crée) la surabondance; tout ce qui existe est sa création ».

1) Je ne partage point l'idée émise par Steindoff (*l. c.*, p. 159) que le roi a eu le premier un *ka* et que ce privilège a été étendu à ses sujets. Les monuments indiquent au contraire, me semble-t-il, qu'à l'origine les particuliers, comme le roi, vénéraient leur propre *ka* (*stèles archaïques*, cf. p. 51); mais le roi s'en réserva, par politique, la propriété, pour lui seul, pendant la période prémemphite; à partir de la V[e] dynastie environ, le roi a dû ou a voulu restituer à ses sujets la prérogative du *ka*, comme il les a autorisés graduellement à pratiquer les rites osiriens. Sur ce culte du *ka*, cf. *Musée Egyptien*, pl XXII.

2) [hiéroglyphes] N.

3) [hiéroglyphes] M. Soitas me suggère que peut-être faut-il interpreter : « chef des *kaou* de tous les vivants. »

La prépondérance du *ka* royal sur les autres *ka* s'explique donc par les progrès de la monarchie[1]. L'idée du *ka* personnel à chaque homme n'en persista pas moins dans la société égyptienne, comme l'écho affaibli d'une conception très ancienne : celle d'une force vitale, commune aux êtres et aux choses, qui fournissait à tous existence et nourriture. Voilà ce qu'était le *ka*. Pour le nom je ne proposerai pas de traductions[2] ; mieux vaut se servir du mot égyptien, après l'avoir expliqué. Mais cette explication ne saurait se condenser dans l'un quelconque des termes jusqu'ici proposés : double, génie de la race, dieu protecteur, nom, nourriture. Le *ka* est tout cela, et n'est point chacune de ces qualités isolément. Il m'a semblé que dans le trésor des idées primitives, c'est celle de totem qui correspondrait le mieux au *ka* : le totem comprend tous les traits du *ka* et d'autres encore, qui ont disparu, parce que la société égyptienne, si haut que nous puissions remonter, nous apparaît comme une société évoluée.

Ma tâche consistait à rassembler les matériaux égyptiens, et à poser la question. C'est aux ethnographes qu'il appartiendra de décider si le *ka*, aux aspects si variés, n'a pas à ses origines un caractère totémique.

ALEXANDRE MORET.

1) *Stèle de Sehetepabrê* (Caire, 20588, face 2, l. 15)

2) S'il fallait trouver un sens littéral à il faudrait prendre en considération qu'aux textes des Pyramides, les deux bras levés servent de déterminatifs à des mots tels que *âhâi* (Ed. Sethe, II, p. 395, 435, 476, 515) et *heh* (II, p. 521) qui expriment des idées de *lever*, *élever*. Le *ka* serait-il l'être qu'on invoque en levant les bras vers lui ? Erman, tirant parti d'un texte du temple de Séti I (*Abydos* I, appendice, tableau 16), montre que le démiurge Toum *anime* les dieux ses fils « en plaçant ses deux bras derrière eux, pour que son *ka* soit en eux ». Les deux bras évoqueraient alors le geste magique qui confère le *ka* ou la vie (*Religion*, éd. fr., p. 123). Ce même geste semble décrit *Pyr. de Mirinri*, l. 204, *Pépi II*, l. 663.

LA SOCIOLOGIE DE M. DURKHEIM
ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

La *Revue de l'Histoire des Religions* avait bien voulu me demander le compte-rendu de deux ouvrages récents qui se réclament de la même méthode, tout en différant de valeur : *Les formes élémentaires de la Religion* par M. Émile Durkheim et *The sociological value of Christianity* par M. Georges Chatterton Hill. Il me sera permis d'en rattacher l'examen à un exposé général des vues professées par une école dont on peut rejeter les conclusions et même le point de départ, mais dont on doit reconnaître la véritable originalité et le rôle grandissant parmi les systèmes d'hiérologie contemporains.

Il s'agit du groupe dont M. Émile Durkheim est le chef incontesté ou du moins l'initiateur. M. Durkheim s'était déjà fait remarquer par plusieurs essais sociologiques dans les revues spéciales, lorsque, en 1887, il fut appelé à occuper, dans la Faculté des Lettres de Bordeaux, la première chaire de science sociale instituée dans l'enseignement supérieur de l'État. Peu après, il publiait, dans la Bibliothèque de Philosophie contemporaine, deux ouvrages destinés à exposer sa conception personnelle de la sociologie : *De la division du travail social* (1891) où il traite de la structure des sociétés et *Les Règles de la Méthode sociologique* (1895, 6e édit. 1912) dont le titre indique suffisamment la portée.

I

M. Durkheim procède d'Auguste Comte plus directement peut-être que les positivistes français et anglais qui ont continué

l'œuvre du fondateur de la sociologie : Stuart Mill, Herbert Spencer et même Littré. Tout en rejetant ce qu'il dénomme lui-même la « métaphysique positiviste », c'est-à-dire la tendance du Maître à retracer l'évolution humaine d'après un plan préconçu, il a adopté le principe de Comte qu'il ne faut pas définir l'humanité par l'homme, mais l'homme par l'humanité. En d'autres termes, il s'écarte des méthodes qui visent à rendre compte des phénomènes sociaux par les procédés de la biologie, de la psychologie ou de la logique, et cherche exclusivement dans ces phénomènes eux-mêmes ou plutôt dans leur comparaison l'explication de leur genèse et de leur développement. Dans ce but, il pose les deux règles suivantes : 1° la cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents et non parmi les états de la conscience individuelle ; 2° la fonction d'un fait social se trouve dans le rapport qu'il soutient avec quelque fin sociale[1]. — On voit qu'il rompt avec la tendance, si répandue dans certains milieux positivistes, qui prétend expliquer le complexe par le simple et refuse de voir dans le composé autre chose que l'addition des propriétés inhérentes aux composants. D'autre part, il rouvre la porte, dans une certaine mesure, à l'idée de finalité, pour autant que celle-ci reparaisse sous l'idée de fonction.

Cependant que faut-il entendre par faits sociaux? Il en donne deux définitions qu'il déclare d'ailleurs se compléter l'une l'autre : « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, qui est susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure » ou encore : « qui est générale dans l'étendue d'une société donnée, tout en ayant une existence propre, indépendante des manifestations individuelles »[2]. Il y comprend donc non seulement les coutumes, les lois, les institutions, mais encore de nombreuses notions dont on a voulu jusqu'ici trouver l'origine dans les opérations de l'esprit individuel, par exemple les catégories de l'entendement, les données nécessaires de

1) *Les Règles de la méthode sociologique*, 6e éd., Paris, Alcan, p. 135.
2) *Id.*, p. 19.

temps, d'espace, de genre, de cause, de force, les principes logiques de l'identité et de la contradiction, etc.

Il n'y a là rien moins qu'une théorie nouvelle de la connaissance. Je n'ai pas l'intention de l'examiner ici, sauf dans ses applications à l'hiérologie. Parmi ces catégories d'origine sociale, M. Durkheim range au premier rang la religion, c'est-à-dire la notion du *sacré* et les actes qu'elle suscite, par opposition au domaine du profane où l'homme se laisse guider par l'expérience et le raisonnement individuels. « On s'est étonné, écrit-il, de la sorte de primauté que nous avons accordée à ces phénomènes, mais c'est qu'ils sont le germe d'où tous les autres ou du moins presque tous les autres sont dérivés. La religion contient en elle, dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective. C'est des mythes et des légendes que sont sorties la science et la poésie ; c'est de l'ornemantique religieuse et des cérémonies du culte que sont sortis les arts plastiques ; le droit et la morale sont nés des pratiques rituelles. On ne peut comprendre notre représentation du monde, nos conceptions philosophiques sur l'âme, sur l'immortalité, sur la vie, si on ne connaît les croyances religieuses qui en ont été la forme première. La parenté a commencé par être un lien essentiellement religieux ; la peine, le contrat, le don, l'hommage sont des transformations du sacrifice expiatoire, contractuel, communiel, honoraire, etc.[1] ».

Les vues de M. Durkheim étaient à la fois neuves et complexes ; elles exigeaient un effort de compréhension qu'on préférait réserver à des systèmes mieux ancrés ; elles se produisaient à une époque où débutait la réaction contre la conception matérialiste de l'histoire. Aussi eurent-elles quelque peine à faire leur chemin. C'est lui-même qui le rappelle en ces termes : « Les idées courantes, comme déconcertées, résistèrent d'abord avec une telle énergie que pendant un temps il nous fut impos-

1) *Année sociologique*, 1897-1898, *Préface*, page IV.

sible de nous faire entendre »[1]. Il en avait du reste pris son parti : « Quand, comme condition d'initiation préalable, on demande aux gens de se défaire des concepts qu'ils ont l'habitude d'appliquer à un ordre de choses, pour repenser celles-ci à de nouveaux frais, on ne peut s'attendre à recruter une nombreuse clientèle; mais ce n'est pas le but auquel nous tendons »[2].

Il réussit néanmoins à grouper six ou sept jeunes gens, eux-mêmes agrégés de l'Université, auxquels vint se joindre M. Meillet, actuellement professeur au Collège de France. En 1896, il commença avec leur concours la publication de l'*Année sociologique*, recueil qui en est actuellement à son douzième volume et qui peut être considéré comme l'organe officiel de la nouvelle sociologie. D'après le plan originel elle comportait deux parties, l'une qui avait pour objet de réunir des matériaux à l'aide de comptes-rendus critiques portant sur toutes les publications concernant la sociologie; l'autre qui se proposait de montrer dans des mémoires originaux comment ces matériaux pouvaient être mis en œuvre. Parmi les travaux qui parurent de la sorte au cours des années suivantes, il en est un certain nombre qui intéressent particulièrement l'hiérologie[3]. Depuis 1908 les mémoires de ce genre font l'objet d'une publication séparée : les *Travaux de l'Année sociologique*, publiés sous la direction de M. Durkheim. En dehors de ces travaux, une mention spéciale doit être faite de l'Introduction placée par M. Henri Hubert en tête de la traduction française du Manuel de M. Chantepie de la Saussaye. C'est en effet un véritable manifeste qui dans les conditions de sa publication, devait atteindre des mi-

1) *Règles de la méthode sociologique*. Préface de la 2e édition.

2) *Id.*, 6e édit., p. 178.

3) *Définition des phénomènes religieux*, par M. Durkheim (1897-1898), article d'une importance capitale pour la connaissance de son système ; — *Essai sur le sacrifice*, par MM. Hubert et Mauss (*id.*) ; — *Sur le totémisme*, par M. Durkheim (1900-1901) ; — *Théorie générale de la magie*, par MM. Hubert et Mauss (1902-1903) ; — *Variations saisonnières des sociétés eskimos*, par M. Mauss (1904-1905) ; — *Représentation collective de la mort*, par R. Hertz (1905-1906) ; — *Magie et droit individuel*, par P. Huvelin (*id.*), etc.

lieux jusque-là étrangers aux spéculations de la néo-sociologie.

M. Henri Hubert part du fait que les phénomènes sociaux ne sont pas une sommede phénomènes individuels, mais qu'ils ont une existence indépendante des individus ; l'activité de l'individu y est déterminée ou modifiée par la collaboration de ses associés ; il faut donc se garder de les expliquer comme s'ils étaient le résultat de raisonnements individuels. Or les manifestations religieuses lui paraissent présenter au plus haut degré un des signes caractéristiques du fait social : le caractère obligatoire, la possession d'une autorité contraignante. Cette autorité ne peut leur venir de l'individu. Si donc on écarte les explications théologiques, elle ne peut dériver que de la société. Toute société a dû commencer par un état embryonnaire où les fonctions ne sont pas encore différenciées et où l'individu avait la conscience de faire partie d'un groupe, « d'être plusieurs », alors même qu'il n'avait pas acquis la conscience de sa personnalité. Tandis que la différenciation s'établit par l'émancipation progressive de certaines sphères où l'homme se conduit d'après les suggestions de l'expérience, la religion continue à superposer aux choses qu'elle englobe un surcroît qui est une manière de les voir.

Les manifestations de la religion sont toutes dominées par la domination du *sacré*. Le domaine du sacré n'est pas un monde irrationnel, invisible, irréel, inconséquent, ni un monde de pures formes ou de pures images. C'est un monde de pouvoirs auxquels, en vertu d'une loi bien connue, l'imagination du primitif assigne une existence indépendante et substantielle ; dès qu'il sait les distinguer par abstraction, il en fait des âmes, des esprits et même des dieux, qui prennent la forme qu'ils peuvent. Cependant le sacré est aussi un milieu où l'on entre et d'où l'on sort en vertu de certains rites ; c'est enfin l'idée d'une qualité d'où résulte une force effective : « Derrière les barrières du sacré s'abrite le monde des mythes, des esprits, des pouvoirs et des toute-puissances métaphysiques, objets de croyances ». Il apparaît sous un double aspect suivant qu'on le considère dans la religion ou dans la magie. Mais en réalité, le

sacré n'est qu'une forme du social avec lequel il se confondait à l'origine[1].

Des esprits chagrins ont reproché à M. Hubert d'avoir fait passer sous le pavillon d'un Manuel destiné par son auteur à des exposés exclusivement historiques, une thèse interprétative qui appartient à une autre branche de la science des Religions. Cependant il n'a fait qu'user de ses privilèges de traducteur et le seul qui aurait pu réclamer, c'est l'éminent auteur ainsi préfacé. Or je ne pense pas que M. Chantepie de la Saussaye ait trouvé à y redire, quelles que puissent être sur le fonds ses idées personnelles.

Il manquait néanmoins un ouvrage spécial qui présente méthodiquement dans une vue d'ensemble les conceptions de la nouvelle école relativement à la nature et à l'origine de la religion. C'est cette lacune que vient de combler M. Durkheim, en publiant dans la Bibliothèque de Philosophie contemporaine un volume de 647 pages, intitulé *Les formes élémentaires de la vie religieuse*[2]. Comme l'indique le sous-titre : *Le système totémique en Australie*, il s'y appuie sur les religions les plus élémentaires et en particulier sur celle des Australiens. M. Marcel Mauss avait déjà choisi cette dernière pour y puiser les matériaux de son étude sur l'évolution de la prière, en faisant valoir qu'aucune société actuellement observable ne présente à un égal degré les signes incontestés d'une organisation primitive et élémentaire. Dans l'ouvrage de M. Durkheim, on peut distinguer trois parties qui se rattachent aux trois subdivisions essentielles de la science des Religions : 1° un tableau descriptif du totémisme australien, qu'il étudie d'après les travaux de première main publiés par des observateurs consciencieux tels que MM. Spencer et Gillen, Howitt, Grey, Strehlow, Brough Smyth, etc. ; 2° une tentative pour tirer du rapprochement de ces croyances entre elles et

1) *Manuel d'histoire des Religions*, par M. Chantepie de la Saussaye, traduit en français sous la direction de MM. Henri Hubert et Isidore Lévy. Introduction de M. H. Hubert, Paris Colin, 1904, pp. V-XLVIII.

2) Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique* des Australiens, 1 vol. avec carte hors texte, Paris, Alcan, 1912.

avec celles d'autres peuplades appartenant au même type social dans d'autres régions du monde, des éclaircissements sur les formes rudimentaires de la religion dans les temps préhistoriques ; 3° un exposé synthétique du rôle qu'il convient d'assigner à la religion parmi les facteurs de l'évolution sociale. — Il convient toutefois de faire observer que dans le plan de l'ouvrage, cet ordre est en quelque sorte renversé. L'auteur commence par établir les principes de la sociologie religieuse qu'il professe depuis plus de vingt-cinq ans, c'est-à-dire la thèse que « la vie religieuse est la forme éminente et comme une expression raccourcie de la société entière » et que la Religion a engendré ce qu'il y a d'essentiel dans la société parce que l'idée de Religion est l'âme de la Religion » Or il y a un quart de siècle, c'est à peine si le totémisme australien commençait à être connu en Europe. Il est vrai que, s'il y trouve la confirmation de ses propositions, il pourra se féliciter d'une rencontre qui acquiert presque la valeur d'un contrôle expérimental. Mais la critique impartiale a un devoir d'autant plus strict de rechercher si, comme il arrive trop souvent, le philosophe n'a pas ajouté inconsciemment aux faits, pour employer l'expression de M. Henri Hubert, « un surcroît qui est une manière de les voir ». D'autre part, même si la confirmation laisse à désirer, les conclusions théoriques de l'auteur sur la nature et l'origine de la religion n'en garderont pas moins la valeur qu'elles pouvaient avoir auparavant.

La forme générale de l'organisation totémique est suffisamment connue. La tribu s'y divise en clans (omettant la subdivision intermédiaire en *phratries* où M. Durkheim voit d'anciens clans ultérieurement démembrés). Ces clans qui se fondent, suivant les tribus, sur le lien soit de la filation utérine, soit de la filiation masculine, sont caractérisés chacun par l'adoption d'un emblème, généralement un animal, quelquefois une plante, exceptionnellement un objet ou un phénomène. C'est le *totem*, avec lequel ils s'imaginent avoir un lien de parenté comportant des obligations à la fois religieuses et sociales. Chaque clan constitue ainsi une sorte de famille agrandie,

indépendante des groupements territoriaux — comme si, parmi nous, les individus portant le même nom patronymique constituaient autant de clans dans la société générale, ou encore les membres de la noblesse européenne qui possèdent le même emblème dans leurs armoiries, à quelque nation qu'ils appartiennent.

Toutefois, au cours des dernières années, il s'est introduit un certain flottement dans la définition du totémisme. Ainsi que le faisait récemment observer M. van Gennep [1], on a cessé de régarder comme caractéristiques du totémisme tour à tour les tabous élémentaires, la règle d'exogamie, l'hérédité du totem, les rites d'initiation, la communion sous l'espèce du totem, la protection que celui-ci accorde au clan, voire, à la suite de M. Frazer dans sa dernière manière, la portée religieuse du totémisme lui-même [2]. Il est évident que cette réduction progressive du type est due à la multiplication des traits qu'on a voulu lui assigner, en généralisant des faits locaux et peut-être incidentels. Ce n'est pourtant pas une raison de n'y voir, comme on l'a soutenu, que des cas particuliers de zoolâtrie et de dendrolâtrie; nous devons y reconnaître, en tout état de cause, un groupe de phénomènes qui réclame une place à part et une explication spéciale.

M. Durkheim proclame très secondaire la question de savoir si le totémisme a été plus ou moins répandu dans le passé; à plus forte raison s'il a été ou non universel. Ce qui ne l'empêche pas de faire valoir que si lui-même a choisi comme criterium la religion des Australiens, c'est parce qu'elle lui semble la plus apte à faire comprendre la nature religieuse de l'homme « c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité ». Il estime que le totémisme australien présente

1) Van Gennep, *Essais d'ethnographie et de linguistique*, 4e série. Paris, 1912, page 103.

2) Frazer, *Totemism and Exogamy*. Londres, 1910, p. 101. — M. Frazer estime que le sauvage regarde son totem comme un allié, un parent, un ami, un protecteur, mais non comme un dieu. Le totémiste australien serait simplement sur le chemin de la religion.

la forme de religion la plus primitive qu'on puisse atteindre et cela pour deux raisons : 1° elle peut s'expliquer sans qu'on fasse intervenir d'éléments empruntés à aucune autre ; 2° elle se rencontre dans une société dont l'organisation n'est dépassée en simplicité par aucune autre.

Nous pouvons différer d'opinion sur le degré de simplicité qu'offrent la société et la religion des Australiens ; mais il est indéniable qu'elles sont toutes deux extrêmement rudimentaires et qu'elles présentent une originalité qui a été une bonne fortune pour l'ethnologie, témoin l'encre qu'elles ont déjà fait couler, non sans profit pour notre connaissance de l'homme. On y rencontre encore dans leur plein développement les institutions totémiques dont on ne retrouve plus que des survivances en Océanie, en Afrique et en Amérique. Il est cependant à noter que même en Australie, on trouve, parmi les objets de vénération dans le clan, à côté du totem, certains personnages mythiques, regardés comme ancêtres, héros civilisateurs, voire formateurs de l'univers. Leur culte se célèbre dans les localités où ils sont censés avoir accompli leurs exploits et, à l'instar des totems, ils sont incarnés dans de véritables fétiches en pierre ou en bois, les *churingas*. Chez quelques tribus, on a même observé la croyance à une sorte d'Être suprême, immortel, sans antécédents, qui garde les coutumes tribales et préside aux initiations.

Un trait du totémisme sur lequel insiste M. Durkheim, c'est qu'il comporte une certaine conception de l'univers. Toutes choses sont réparties entre les différents clans, comme faisant partie de l'une ou l'autre famille totémique. De cette classification intégrale il n'y a pas loin à l'idée d'un grand corps dont chacun se reconnaît un membre solidaire. La répartition a dû se faire suivant les règles ordinaires de l'association des images ; mais l'important, c'est que tous les membres du clan se sentent unis par un même principe qui s'incarne dans le totem. Tout ce qui est rangé dans un même clan, hommes, animaux, plantes, objets inanimés sont des simples modalités de l'être totémique (p. 213). « Le totem n'est que la forme

matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette énergie diffuse qui est seule l'objet véritable du culte » (p. 270).

Les rites qui correspondent à ces croyances sont surtout destinés « à susciter, entretenir ou refaire certains états moraux du groupe ». Ce sont d'abord des *tabous* ou interdictions (par ex. : l'exogamie et la défense de manger le totem en temps ordinaire), dont la violation entraine des sanctions à la fois matérielles et morales : ensuite des cérémonies positives : rites sacrificiaux qui ont pour but de provoquer la multiplication de l'espèce totémique, le retour de la bonne saison, la chute des pluies, etc. ; rites commémoratifs où l'on reproduit dans de véritables représentations dramatiques les hauts faits légendaires des grands Ancêtres ; rites mimétiques où l'on imite les cris, les attitudes, les gestes de l'animal dont on veut assurer la reproduction ; rites piaculaires, parmi lesquels l'auteur range les manifestations de deuil à la mort d'un parent et en général toutes les cérémonies qui ont pour but de faire face à une calamité ou de la déplorer ; enfin rites d'initiation auxquels doivent se soumettre les jeunes gens.

Je ne puis reproduire ici le détail d'une description qui remplit la principale partie du volume de M. Durkheim ; je dois me borner à rencontrer les conclusions qu'il en dégage. Le totémisme australien ne lui paraît pas seulement une religion essentiellement sociale ; il croit encore pouvoir la surprendre à sa naissance et c'est là sans contredit le point le plus intéressant de son exposé.

Il nous montre la société australienne passant alternativement par deux phases opposées. Tantôt la population est dispersée par petits groupes qu'absorbe la préoccupation de se procurer des moyens de subsistance. Tantôt elle se condense dans des lieux déterminés pour y tenir des sortes d'assises à la fois sociales et religieuses. De cette concentration se dégage une électricité morale qui porte les individus à un degré extraordinaire d'exaltation. Une importance extraordinaire est alors attachée aux liens sociaux. Il surgit « tout un monde d'idées,

d'images, qui, une fois nées, obéissent à des lois qui lui sont propres[1] ». Ainsi a dû s'affirmer la notion du divin qui n'est qu'une autre face de l'unité sociale. En effet, la société, même la plus rudimentaire, n'est-elle point à ses membres « ce qu'un dieu est à ses fidèles » ? Il y manque peut-être l'élément du mystère ; mais l'auteur estime que celui-ci n'est pas nécessaire à l'enfantement du sentiment religieux. C'est donc de cette effervescence occasionnée par le simple fait d'un rassemblement social qu'est sortie l'idée du sacré[2]. — Mais pourquoi le sacré a-t-il été pensé sous la forme du totem ?

Sans doute si l'homme avait compris la vraie nature de cette puissance morale à laquelle il se sentait contraint de rendre hommage, la mythologie ne serait pas née. Mais, fait observer l'auteur, l'action sociale emploie, en se manifestant chez les individus, des mécanismes psychiques trop complexes pour qu'il soit possible à l'observateur vulgaire de découvrir d'où elle vient. Elle devra donc être représentée sous forme sensible et cette forme sera naturellement l'être ou l'objet qui aura donné le nom au clan et qui lui sert d'emblème. C'est une loi bien connue que les sentiments éveillés en nous par une chose se communiquent au symbole qui les représente. Cependant les individus, comme ils font partie du clan, constatent en leur personne l'existence de la même force qui anime l'ensemble ; ils comprennent donc qu'il y a en eux un principe comparable à celui du totem, bien que ce dernier leur paraisse le réaliser plus éminemment.

Là d'ailleurs ne s'arrête pas son action. Le totem est devenu

1) Il est intéressant de signaler que M. Mauss a fait des observations analogues, en étudiant les variations saisonnières des sociétés esquimos (*Année sociologique*, t. IX).

2) Les faits recueillis par M. H. Webster dans son ouvrage : *Primitive Secret societies* (chap. II), tendraient à établir que le but originaire de ces rassemblements était l'initiation des jeunes gens appelés à entrer dans la classe des adultes. Peut-être M. Durkheim aurait-il pu s'étendre davantage sur cette institution des initiations qui remplit un si grand rôle dans l'organisation religieuse et sociale des Australiens.

non plus seulement le symbole du clan, mais encore celui d'une force religieuse forcément impersonnelle, pouvant se dédoubler et se diviser à l'infini, tout en restant entière dans chacune de ses manifestations. C'est une sorte d'âme collective qui engendre, en s'individualisant, la notion d'âmes individuelles et celles-ci à leur tour, en se détachant de leur substratum humain, deviennent tantôt des esprits préposés à certains ordres de phénomèmes, tantôt des Ancêtres chargés de veiller à la perpétuation du clan. Si dans des sociétés totémiques plus avancées, le soleil, la lune, les étoiles, les âmes des morts, etc. sont devenus un objet de culte, c'est parce qu'ils ont été considérés comme participant à cette force générale (le *mana*, le *wakan*, l'*orenda*), dont tous les principes sacrés ne sont que des modalités. Ainsi s'explique, d'après l'auteur, que les êtres les plus différents par leur apparence extérieure puissent être tenus pour apparentés, voire pour équivalents et transmutables en dépit de toutes les barrières établies par l'expérience. Une fois admis qu'ils participent à la même essence « le pont était jeté entre les différents règnes ».

Les rites des Australiens n'impliquent pas nécessairement l'existence de puissances surhumaines sous forme personnelle. Les rites négatifs ou d'abstention forcée ont leur justification dans le péril commun d'entrer en contact avec l'élément sacré. Les rites positifs sont des tentatives pour amener les événements dont la production est nécessaire à l'existence de la communauté; la représentation des légendes héroïques a pour objet d'assurer aux membres la protection des Ancêtres qui incarnent au plus haut degré le principe totémique; le sacrifice et la manducation du totem dans les circonstances exceptionnelles fournit au clan le moyen de se retremper aux sources de sa vie collective. Même les rites piaculaires représentent moins l'expression d'un devoir individuel qu'un sentiment de réaction morale, imposé par le groupe atteint dans ses intérêts collectifs[1].

1) Une grande partie de ces cérémonies offre incontestablement un caractère magique, si par là on entend les tentatives pour exercer une contrainte sur la

M. Durkheim admet que le détail de ces faits religieux peut être expliqué différemment, suivant qu'on met à l'origine « le naturisme, l'animisme ou telle autre forme religieuse ». Ainsi, à propos de la signification originairement attribuée aux pièces de bois ou aux morceaux de pierre qui portent l'image du *totem* et sont censés contenir l'âme de quelque Ancêtre, les adeptes d'Herbert Spencer rattacheront cette dernière croyance au culte des ancêtres, comme le font les indigènes eux-mêmes. Pour M. Durkheim, les Australiens ont inventé l'explication après coup ; ils ont vénéré leurs *churingas* non pas parce qu'ils ont cru y découvrir ou y faire descendre un esprit, mais ils y ont supposé l'existence d'un esprit pour justifier leur vénération traditionnelle ; celle-ci s'explique uniquement par la présence du principe totémique dans l'emblème du totem.

Il est assez naturel, dans ces conditions, que l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* commence par déblayer le terrain, en cherchant à se débarrasser des théories concurrentes, en particulier de l'animisme et du naturisme, entendant par le premier la vénération des esprits, par le second celle des objets naturels et des forces cosmiques. C'est, je pense, la partie la moins solide et la moins complète de son volume. Dans son exposé du naturisme il s'attache presque exclusivement aux théories de Max Muller, quelque peu démodées aujourd'hui. Parmi les défenseurs de l'animisme, il met en vedette Herbert Spencer, Edward Tylor et Albert Réville, sans distinguer suffisamment entre leurs vues respectives. Il fait notamment d'Albert Réville un partisan de la théorie que le naturisme a pour antécédent le culte des morts, alors que le regretté professeur du Collège de France a précisément soutenu

puissance surhumaine, et c'est même ce qui a déterminé M. Frazer dans ses dernières publications, à rejeter le caractère religieux du totémisme. Mais pour M. Durkheim, la différence entre la magie et la religion c'est que celle-ci a pour objet l'intérêt de la communauté, tandis que la première poursuit des buts individuels ; d'où il conclut que ce n'est pas la religion qui est sortie de la magie, mais la magie de la religion.

la thèse contraire[1]. M. Durkheim fait valoir, non sans raison, pour contester le caractère primitif de la nécrolâtrie, que celle-ci est réduite à sa plus simple expression dans les sociétés les plus basses et que le culte des ancêtres atteint tout son développement dans des sociétés avancées comme celles des Chinois, des Latins et des Grecs. Mais ceci ne rencontre que la thèse d'Herbert Spencer et non celle d'Albert Réville ou même de Tylor.

Moins heureuses encore me semblent les objections suivantes : 1° Si les esprits et les dieux étaient invariablement construits à l'image de l'homme, ils devraient rappeler les traits de leur modèle et il n'en est pas ainsi des divinités préposées aux phénomènes de la nature ; 2° l'anthropomorphisme est la marque d'une époque avancée, car à l'origine, les êtres surhumains sont conçus sous une forme animale ou végétale d'où la physionomie humaine ne s'est que lentement dégagée. — On peut répondre que c'est confondre la physionomie avec la personnalité; l'anthropomorphisme avec l'anthropophysisme : il est vraisemblable que l'homme a prêté sa personnalité aux choses avant de concevoir l'opposition de l'âme et du corps. Il a commencé par leur transférer ses raisonnements, ses sentiments, ses volitions, en leur laissant leur physionomie propre ; c'est seulement plus tard qu'il en sera venu à concevoir sous une forme humaine ces facultés ramenées à l'unité et distinguées de leur enveloppe.

M. Durkheim reproche à l'animisme et au naturisme de ne fournir, le premier, que des copies de l'homme ; le second, un déploiement de forces physiques et il demande quels sentiments peuvent s'en dégager qui méritent la dénomination de religieux. La religion, dans ces hypothèses, ne lui paraît explicable que comme une hallucination, « une sorte d'aberration constitutionnelle qui a fait prendre à l'homme ses songes pour des perceptions, la mort pour un sommeil prolongé, les corps bruts pour des êtres vivants et pensants... Comment une vaine fantas-

1) Alb. Réville, *Prolégomènes*, p. 92 et *Religions des non-civilisés*, t. II, pp. 230-237.

magorie aurait-elle pu façonner aussi fortement et d'une façon aussi durable les consciences humaines? » Il doute même si, dès lors, le terme de science des Religions peut encore être employé sans impropriété : « Qu'est-ce qu'une science dont le principal objet consiste à faire évanouir l'objet dont elle traite? » — Il perd de vue que Spencer lui-même a reconnu à toutes les religions « *a soul of truth* ». Sans doute le fondateur de la philosophie évolutionniste met cette âme de vérité dans la conscience progressive de l'identité entre la force que l'homme perçoit directement en lui-même et la force dont les manifestations lui parviennent à travers le monde extérieur, alors que M. Durkheim la place dans la conscience d'une force impersonnelle qui se retrouve dans chaque objet sacré et qui est simplement une traduction de la pression sociale. Mais dans les hypothèses de l'animisme et du naturisme, aussi bien que dans la théorie néo-sociologique, c'est une notion de force qui se trouve à l'origine de la religion et, dans les deux cas, elle s'affirme avec un caractère incontestable de réalité. Toutes ces écoles admettent également que les sauvages n'ont pu concevoir cette force en termes abstraits, mais qu'ils ont dû se la représenter sous une forme tangible, même généralement vivante.

M. Durkheim va plus loin en reconnaissant que les Australiens d'aujourd'hui professent également le naturisme et l'animisme; qu'ils croient à des êtres spirituels et vénèrent des ancêtres défunts. Il ajoute même : « Autant qu'on peut en juger d'après les données de l'ethnographie, l'idée d'âme paraît avoir été *contemporaine de l'humanité* et elle semble bien avoir eu *d'emblée ses caractères essentiels*... Toutes les sociétés australiennes admettent en effet que chaque être humain abrite un être intérieur, *principe de la vie qui l'anime*; c'est l'âme » (*Formes élémentaires*, page 244).

La concession, il est vrai, est plus apparente que réelle, si l'idée d'âme que l'auteur reconnaît comme contemporaine de l'humanité s'applique simplement à une émanation individualisée de la force sociale. Mais il paraît résulter de ses termes mêmes qu'il s'agit bien, dans l'esprit des Australiens, d'âmes offrant les

caractères essentiels de la personnalité, et dès lors, si cette conception est réellement « contemporaine de l'humanité », n'est-il pas loisible d'en chercher l'origine non pas dans la conscience d'une pression sociale, mais dans une extériorisation de la personnalité?

Il est très vrai que le sauvage ignore la distinction du naturel et du surnaturel. Mais est-il soutenable qu'il ne se soit jamais préoccupé de l'exceptionnel et de l'insolite parmi les phénomènes qui frappaient ses yeux? Du jour où il s'est demandé d'où provenaient certains mouvements qu'il ne pouvait attribuer ni à sa propre volonté, ni à celle de ses congénères, la première réponse n'est-ce pas qu'il y avait là l'œuvre d'êtres mystérieux, doués d'une activité analogue et sur quelques points supérieure à la sienne? Comment ces personnages mythiques ne lui auraient-ils pas inspiré le sentiment d'émoi, mélange d'espérance et de crainte, qui est à la racine du sentiment religieux? De là à les traiter comme l'expérience lui avait appris à traiter les puissants de son entourage, il n'y avait qu'un pas, et, le pas franchi, le culte était né[1].

Cette explication vaut-elle pour tous les phénomènes d'ordre religieux? Depuis une trentaine d'années, des anthropologues fort connus, MM. Frazer, Hartland, Marett, Preuss, Marillier, Van Gennep, Salomon Reinach, sans oublier les représentants de l'école néo-sociologique, ont développé et précisé la notion du sacré, introduite dans l'hiérologie par Robertson Smith. Leurs conclusions tendent à reconstituer, en arrière de l'ani-

1) D'après M. Salomon Reinach qui se rapproche de M. Durkheim, en ce qu'il attribue également à la religion une origine sociale, celle-ci serait sortie des *tabous*, c'est-à-dire des restrictions imposées par la tradition à l'activité des individus. Le primitif en serait venu à se demander qui les avait instituées ou imposées ; la religion aurait été ainsi, au début, un système de scrupules. — M. Reinach me paraît faire une part plus large à la psychologie individuelle, puisque c'est une opération intellectuelle, une application du principe de causalité, qu'il place à la source du sentiment religieux. Mais le primitif a dû se poser une question analogue à propos de tous les phénomènes qui frappaient un peu vivement son imagination : la disparition et le retour de la lumière, la foudre, la pluie, etc. Dans un cas comme dans l'autre la réponse n'a pu être que dans la conception d'une personnalité à la fois analogue et supérieure à l'homme.

misme, ce que j'appellerai volontiers un dynamisme surhumain, c'est-à-dire la croyance à un pouvoir impersonnel, le *mana* des Polynésiens, inégalement réparti dans les êtres et les choses, source à la fois de la religion et de la magie. Mais ceci laisse intacte la question de savoir si le primitif a pu se représenter un pouvoir autrement que sous la forme de *quelqu'un* qui peut. M. Durkheim fait valoir que plusieurs religions (il en cite deux : le bouddhisme et le jainisme) se sont passées de l'idée de Dieu et qu'on rencontre jusque dans les religions les plus développées des rites qui ne supposent pas nécessairement une intervention d'êtres personnels (par exemple les interdits dans l'Ancien Testament). Il aurait pu y ajouter les aspirations religieuses de ceux qui de nos jours rejettent l'idée de la personnalité divine et voudraient substituer le Divin à Dieu. Mais ce sont là des étapes plus ou moins avancées de l'évolution religieuse et nous en considérons pour le moment les formes les plus rudimentaires. Il est possible que la désanthropomorphisation de la Divinité (pour emprunter à Herbert Spencer cette expression barbare) soit au terme du développement religieux ; elle n'est certes pas au commencement.

Un sociologue belge qui admet, à l'instar de M. Durkheim, l'autonomie de la science sociale, mais qui ne repousse pas le concours de la psychologie pour faire la part des activités individuelles, M. le professeur Eugène Dupréel, faisait remarquer dans un récent volume de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (*le Rapport social*, 1912) que c'est précisément parce que le rapport religieux, c'est-à-dire, la relation entre le croyant et l'objet de sa croyance, est conçu sur le type du rapport social, qu'il entraine la personnification de cet objet. « Les sentiments, écrit-il, portés au delà d'un certain degré d'intensité, prennent d'eux-mêmes la forme des sentiments nés dans les rapport entre semblables ». Un autre écrivain, qui se rattache également à ce qu'on peut appeler les conceptions sociologiques de la religion, M. R. Marett, écrit de son côté : « En tout cas, nous devons admettre le fait qu'en réponse ou du moins en corrélation aux sentiments d'émoi et d'admiration, il a surgi, dans le

domaine de la pensée, une puissante incitation à objectiver et même à personnifier le je ne sais quoi qu'on ressent comme mystérieux ou surnaturel, et, dans le domaine de la volonté, une impulsion correspondante à le rendre inoffensif, ou, mieux, propice, en employant la contrainte, la communion ou la conciliation »[1]. Les deux adeptes de la néo-sociologie dont il me reste à parler, voulant établir le caractère impersonnel du *wakanda*, l'équivalent du *mana* polynésien chez les Sioux de l'Amérique septentrionale, se sont rencontrés pour citer la remarque suivante d'une observatrice américaine, Miss Alice Fletcher — sans voir que c'était la meilleure réfutation de leurs propres conclusions : « Les Indiens regardaient toutes les forces animées et inanimées, tous les phénomènes, comme pénétrés par une vie commune qui était continue *et semblable au pouvoir volontaire dont ils avaient conscience en eux-mêmes*. Le pouvoir mystérieux présent en toutes choses ils l'appelaient *wakanda* et par ce moyen toutes choses étaient unies à l'homme et entre elles. Par cette idée de la continuité de la vie, une liaison était maintenue entre le visible et l'invisible, les morts et les vivants et aussi entre un fragment d'un objet quelconque et sa totalité[2] ». Le passage que j'ai souligné me dispense de tout commentaire.

Reste à savoir d'où provient la notion de force. Si nous nous en rapportons à la psychologie, elle procède du rapprochement avec le pouvoir qu'a notre volonté d'agir sur les choses. Or ici encore on peut dire que, pour le primitif, volonté, c'est quelqu'un qui veut. M. Durkheim à la vérité évite la difficulté en soutenant que l'idée même de force est exclusivement d'origine sociale. Nous en revenons ainsi au postulat que la conscience de la société a précédé chez l'individu la conscience de la personnalité et que le jeu de cette conscience sociale ne peut s'expliquer par le mécanisme de la mentalité

1) R. R. Marett, *The trheshold of Religion*, Londres, 1909, p. 11.

2) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, 1 vol. p. 109. — Chatterton Hill dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (janvier-février 1912, p. 26).

individuelle. Si on admet ce point de départ, tout dans sa thèse devient clair, logique, bien déduit et bien conduit. Mais c'est précisément sur ce point que surgissent les objections. J'admettrai volontiers que la conscience sociale et la conscience individuelle se sont développées parallèlement en réagissant l'une sur l'autre, et encore que, pour juger des faits sociaux, il faut appliquer les méthodes et les lois spéciales de la sociologie; mais non que la société puisse avoir une existence réelle en dehors de ses membres. C'est chez les individus et par les individus qu'elle manifeste son action; dès lors il est impossible de faire abstraction de leur activité dans l'élaboration des faits sociaux même les plus caractéristiques. En admettant que la conscience d'une pression sociale a contribué à l'éclosion du sentiment religieux, il restera à faire dans les origines et les développements de la religion la part du raisonnement individuel, car, suivant une remarque fort juste de M. Loisy, un groupe ne saurait se suggérer des croyances dont aucun de ses membres n'aurait eu préalablement l'idée. Il me semble trouver dans ce simple raisonnement une réponse suffisante aux deux propositions, si chères à nos néo-sociologues, l'une, que tout dans la religion est le fruit de l'éducation, de l'imitation ou de la suggestion; l'autre, que les modifications religieuses se sont toujours produites de groupe à groupe, non d'individu à individu.

III

Pour apprécier un système philosophique ou exégétique, il convient d'en suivre l'évolution non seulement chez ses interprètes les plus autorisés, mais encore chez ceux qui en exagèrent le principe ou en altèrent la portée. Malgré sa jeunesse, la néo-sociologie a déjà ses enfants terribles. Je n'entends pas appliquer cette dénomination à M. Lévy-Bruhl qui est un observateur consciencieux et un sociologue averti, dont la compétence est suffisamment établie dans l'étude des peuples non

civilisés. Cependant la conception de notre ancêtre « prélogique et mystique », qu'il a développée dans son récent volume sur les *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, me paraît plutôt compromettante pour l'école à laquelle il se rattache.

A l'en croire, c'est une erreur de prétendre que les représentations collectives, autrement dit les croyances en général, obéissent aux lois de la psychologie, révélées par l'analyse de l'esprit individuel. Il estime que, tout au contraire, c'est l'étude de ces représentations collectives et de leurs liaisons chez les primitifs qui pourra jeter quelque lumière sur la genèse de la raison individuelle, des catégories qu'elle emploie et des principes logiques auxquels elle obéit. Il rejette donc toute prétention d'expliquer la formation des croyances, des rites, des institutions en prêtant à leurs initiateurs les raisonnements inspirés par la logique qui préside à nos propres opérations mentales. « Rien de plus hasardé, conclut-il, que ce postulat qui ne se vérifie pas cinq fois sur cent ». Le fait qui lui paraît originaire et fondamental, c'est que les représentations collectives, presque exclusivement dominantes chez le primitif, sont indifférentes à la contradiction des termes et imperméables aux leçons de l'expérience. Ce qui s'y révèle avant tout, c'est ce qu'il appelle « la loi de participation », c'est-à-dire la croyance que les êtres ou les objets liés dans une même représentation mentale participent les uns des autres, au point qu'ils peuvent être « chacun lui-même et autre chose encore », qu'ils peuvent se trouver chacun dans plusieurs endroits à la fois et passer l'un dans l'autre par des voies dont ne rendent compte ni l'association des idées, ni même une application naïve du principe de causalité. C'est seulement à la longue et par degrés que les sociétés deviendraient sensibles à la loi de contradiction et accessibles à l'expérience, « sans que jamais la mentalité logique puisse prétendre à remplacer entièrement la mentalité prélogique ».

L'humanité aurait-elle donc débuté par un état à peu près absolu d'incohérence et d'hallucination? M. Lévy-Bruhl admet que « considéré comme individu, en tant qu'il agit indépen-

damment, si c'est possible, de ces représentations, le primitif sentira, jugera, se conduira le plus souvent de la façon que nous attendons ». C'est donc simplement une question de plus ou de moins et il devient dès lors difficile d'asseoir toute une théorie de l'évolution religieuse sur une opposition absolue entre notre esprit plus ou moins logique et l'esprit prétendument prélogique du primitif. M. Durkheim s'est d'ailleurs chargé de nous montrer lui-même ce que cette théorie a d'exagéré. Il a compris, en effet, combien elle rendait difficile de combler l'hiatus entre la mentalité du primitif et celle du civilisé : « Il s'en faut, dit-il, que cette mentalité (des primitifs) soit sans rapports avec la notre. Notre logique est née de cette logique. Les explications de la science contemporaine sont assurées d'être plus méthodiques, parce qu'elles reposent sur des observations plus sévèrement contrôlées, mais elles ne diffèrent pas en nature de celles qui satisfont la pensée primitive. Aujourd'hui, comme autrefois, expliquer c'est montrer comment une chose participe d'une ou de plusieurs autres... Ainsi, entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique, il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels, mais inégalement et différemment développés » (p. 341-342). Toute cette page serait à citer.

Il faut remarquer d'ailleurs que, quand une contradiction nous apparaît entre deux idées d'un non civilisé, il y a lieu d'examiner si cette contradiction n'existe pas exclusivement dans la façon dont nous les interprétons. C'est ce que faisait récemment ressortir par des exemples frappants un collaborateur de l'*Hibbert Journal*, M. W. H. Rivers, à propos des conceptions de la mort chez les sauvages[1]. Ceux-ci ne sont pas forcément des incohérents, alors même que leurs classifications sont différentes des nôtres. Or ce sont ces modes primitifs de classement qu'il importe de reconstituer tout d'abord, comme l'ont très bien senti M. Durkheim et quelques-uns de ses

1) W. H. Rivers, *The primitive conception of Death* dans le *Hibbert Journal* de janvier 1912.

collaborateurs[1]. La thèse de M. Lévy-Bruhl tend à décourager les recherches de ce genre et c'est pourquoi M. Rivers va jusqu'à la qualifier de rétrograde.

Que doit donc penser l'anthropologue anglais du volume de son compatriote, M. Georges Chatterton Hill ? Celui-ci avait déjà publié, au commencement de 1912, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, sur « l'Étude sociologique des Religions », un article qui avait suscité dans la même livraison deux critiques serrées, l'une de M. Marcel Hébert, l'autre de M. Alfred Loisy. Cependant, à part quelques phases de portée douteuse, il s'était borné à exposer les idées fondamentales de la néo-sociologie. J'étais même disposé à le prendre pour un positiviste de la nuance extrême, en présence de son assertion que la religion est par essence irrationnelle. Mais les extrêmes se touchent et l'ouvrage qu'il vient de publier sur *The Sociological Value of Christianity* (vol. de 285 pages, London, Black, 1912) nous montre ses idées sous un tout autre jour.

De même que M. Durkheim, il fait de la société un être mystique qui pense, veut et agit spontanément, qui a ses fins en lui-même et qui les poursuit indépendamment des interventions individuelles. Mais, alors que M. Durkheim insiste sur la réalité et par suite la rationalité de l'objet poursuivi par la religion, M. Chatterton Hill pose nettement cette double équation :

I. *Société = Religion = Irrationnel* ;

II. *Individu = Rationnel = Irréligieux et antisocial.*

Il veut bien que le rationalisme — c'est-à-dire l'appréciation des choses par le jugement individuel — soit l'agent « à l'aide duquel la société économise ses forces en vue de l'adaptation à son milieu ». Mais il estime en même temps que depuis l'origine le rationalisme s'est révélé comme un dissolvant de la solidarité sociale. La Société a alors créé la Religion, pour sauvegarder ses intérêts contre les empiètements de l'individu. La Religion « se subordonne la part de l'individu qui s'est

1) *De quelques formes primitives de classification* dans le t. VI de *l'Année sociologique*.

soustraite au contrôle social ». Sa fonction est quadruple : 1° limiter le rationalisme et le maintenir dans les bornes de sa fonction sociale; 2° établir un équilibre entre l'individualisme et l'intérêt de la société, en introduisant la notion du Devoir : 3° coordonner l'action de la société avec le fonctionnement de ses différentes subdivisions, classes, professions etc., faute de quoi l'individualisme en fera des instruments de désorganisation ; 4° *intégrer* les individus de telle façon qu'ils soient prêts à sacrifier leur intérêt et même leur personne pour remplir leurs obligations sociales.

Actuellement, le rationalisme poursuit son œuvre destructrice. L'auteur se livre à une critique assez touffue du libre examen auquel il reproche pêle-mêle les excès de l'invidualisme, le développement de la démocratie, l'égalité des droits, l'esprit révolutionnaire des masses, l'humanitarisme, la campagne contre les procédés de l'état-major dans l'affaire Dreyfus, les « brigandages » des gouvernements français et portugais dans leur traitement de la propriété ecclésiastique, la propagande antipatriotique de la C. G. T., la grève des postiers et la révolte des instituteurs ! Les nations voisines ne sont pas mieux loties : encore quelques années de ce régime et c'est toute notre société occidentale qui sombrera dans l'anarchie. Tout ceci, c'est la faute à Voltaire à Luther, à Calvin et... à Kant. Ne se sont-ils pas avisés, en effet, de substituer l'autorité du jugement individuel à celle de la société incarnée dans l'Église !

Il lui paraît donc indispensable non seulement de limiter, mais encore de compléter le rationalisme par des « principes « supra-rationnels ». Dans la société occidentale, ces principes ne peuvent être fournis que par le christianisme : celui-ci restreint l'égoïsme par l'idée du devoir avec laquelle il réconcilie l'intérêt des individus en leur faisant espérer des rémunérations posthumes, en même temps qu'il exhibe un idéal susceptible de faire accepter la souffrance, donner un but à la vie et justifier la soumission au principe d'autorité. Mais quelle forme de christianisme? Le protestantisme est, avec l'humanitarisme et la démocratie, une des bêtes noires de l'auteur

qui l'accuse de ne répondre ni aux besoins de la société, ni à ceux de l'individu, de détruire la notion du Devoir et de conduire à l'abolition du lien social. « Les orgies de Jean de Leyde n'étaient qu'une conséquence logique de la doctrine protestante ». Reste l'Église Romaine que l'auteur proclame seule capable d'assurer l'intégration des individus dans la société, parce qu'elle déclare tenir de Dieu même toute son autorité. Il lui semble possible que la société occidentale ne se rallie pas à certains dogmes ; mais si elle veut survivre, il faudra qu'elle se fonde « sur les traditions fondamentales de politique sociale, dues au génie de l'Église catholique. *Coelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt* ». — C'est sur cette citation que se termine le corps de l'ouvrage, comme il convient à une œuvre plus apologétique que scientifique.

L'auteur prévoit et déplore qu'on l'accusera de partialité. Peut-il en être surpris? Dur pour le protestantisme, acharné contre le rationalisme, féroce à l'égard de la démocratie, décochant à la bourgeoisie contemporaine de sévères vérités qu'il gâte néanmoins par ses exagérations de langage, il couvre d'un généreux silence les excès de la féodalité, de la noblesse, de la monarchie absolue. Il dénonce comme « aveuglés par la haine » ceux qui se permettent d'attribuer à l'Église quelque responsabilité dans les cruautés du duc d'Albe et le massacre de la Saint-Barthélemy. Il ne prononce même pas le nom de l'Inquisition. Et pourtant quelle institution se montra plus énergique pour limiter le libre examen au nom de la religion? Il est vrai que dans un autre passage il donne comme un exemple à suivre « l'énergie naguère déployée par l'Église pour déraciner les hérésies qui auraient entraîné sa chute ».

Quand il affirme que la valeur des religions se mesure à l'efficacité de leur action sociale, aucun sociologue ne le contredira. Mais on ne doit pas pousser fort loin la lecture pour constater que son critérium d'efficacité, c'est l'intensité de la résistance au libre examen. Le domaine dont il entend réglementer l'accès ne comprend pas seulement les problèmes de la métaphysique, et de la morale, mais encore les questions géologiques, biolo-

giques, psychologiques, surtout exégétiques et historiques, que les religions entendent résoudre d'autorité. — D'ailleurs, même au point de vue de l'éthique, il confond deux attitudes distinctes de l'intelligence : la négation de l'obligation morale et la liberté de tout discuter. Sans doute l'exercice de cette liberté a conduit certains esprits à rejeter la notion du devoir. Mais on peut répondre que le défi a été vigoureusement relevé, de tout temps, par la grande majorité des penseurs qui, eux aussi, font appel à la raison pour établir le caractère obligatoire du devoir et les nécessités de l'intégration sociale. Le remède n'est donc pas dans une immolation volontaire de la raison se sacrifiant à des considérations sociales, encore moins dans la recherche d'une autorité capable de lui mettre un bâillon ; il est dans la raison reconnaissant ses limites au seuil de l'absolu et peut-être sa propre insuffisance à résoudre seule certains problèmes où elle a tout avantage à escompter le concours du sentiment. Sur ce terrain la religion conserve une fonction importante à remplir et elle peut s'y rencontrer avec la raison, sans que celle-ci ait rien à abdiquer de ses droits.

Cependant M. Chatterton Hill, après avoir ainsi réduit le jugement individuel à la portion congrue, ne se fait pas faute de recourir lui-même à l'emploi de la critique historique pour essayer de démontrer que les Évangiles contenaient en germe toutes les institutions ultérieures de l'Église ; que la prédication de Jésus visait la société et non pas les individus ; que, si le fondateur du christianisme a prêché la fraternité, il a réprouvé l'égalité, découragé l'humanitarisme, justifié la guerre et ordonné l'élimination des faibles. On ne peut s'empêcher de sourire quand on assiste aux efforts de l'auteur pour établir entre l'égalité et la fraternité, l'humanitarisme et l'esprit évangélique, la démocratie et la religion, non pas des nuances que nul ne conteste, mais mais une opposition fondamentale et absolue. Voici un exemple de ses argumentations : « L'idée de devoir étant un corollaire de l'idée de fraternité est incompatible avec l'humanitarisme. En effet, elle implique la responsabilité de l'individu à la fois devant la loi morale et devant la

loi sociale (positive?). Mais quelle est l'essence du devoir? Se conformer en tous points aux intérêts de la collectivité. Or la conservation d'éléments inférieurs ou inutiles est contraire à ces intérêts... Jésus n'a pas hésité à menacer du feu ceux qui résistaient à ses enseignements et cependant la société serait empêchée d'exécuter de la même façon (?) ceux qui seraient indignes d'exister comme membres de la collectivité... Combien différentes de tout le verbiage humanitaire ces paroles de Jésus : « A chacun qui possède il sera donné, et il en aura encore plus, mais à celui qui ne possède rien, cela même qu'il possède lui sera ôté ». (*Math.* XXV, 29). Par ces paroles Jésus a énoncé une doctrine conforme aux intérêts de la société ».

C'est peut-être là une étrange exégèse; mais, bonne ou mauvaise, plutôt mauvaise que bonne, c'est toujours de l'exégèse et une exégèse où l'auteur risque fort de se trouver en désaccord avec les interprétations orthodoxes. Sur d'autres points encore, ses opinions sentent le fagot, par exemple, quand il écrit que la vérité théologique est toujours relative, que la religion chrétienne poursuit exclusivement des fins sociales et que si elle s'occupe de l'individu, c'est « par ricochet »; que le catholicisme est seulement vrai pour notre société occidentale; que l'infaillibilité du pape est très contestable au point de vue théologique « bien qu'elle soit pleinement justifiée au point de vue sociologique ». — Je suis convaincu que son livre n'en sera pas moins accueilli avec faveur dans certains milieux où, en raison même de son hétérodoxie, on ne manquera pas d'invoquer ses opinions anti-rationalistes, comme les aveux significatifs d'un sociologue, d'un savant, voire d'un libre-penseur!

Peut-être même ce plaidoyer arrivera-t-il à son heure, alors qu'une fraction des classes conservatrices éprouve le besoin de justifier son ralliement aux organisations religieuses qui lui offrent le repos et la sécurité en échange d'une adhésion plus ou moins sincère. Et pourtant, par une dernière inconséquence dont il ne paraît pas s'être rendu compte, M. Chatterton Hill, qui a eu des paroles si sévères pour la bourgeoisie voltairienne des deux derniers siècles, n'est pas moins dur pour ces conver-

tis de la dernière heure qui cherchent dans la religion une société d'assurance contre les risques de la révolution : « Si la bourgeoisie, écrit-il, espère jeter de la poudre aux yeux de la plèbe par un pharisaïsme aussi méprisable, une mascarade aussi pitoyable, elle commet une misérable erreur. Personne, en dehors d'une maison de fous, n'est susceptible de se laisser prendre aux effusions chrétiennes d'une société bourgeoise à l'agonie qui cherche à ajourner l'inévitable débâcle en appelant à son aide le Maître dont elle a longtemps dédaigné et méprisé l'enseignement ». — Or lui-même que conseille-t-il pourtant, sinon de se rallier à cette même forme de religion, non point à raison de la valeur intrinsèque de ses dogmes, mais parce qu'elle représente la meilleure force de conservation et de défense sociale : « Dans le grand conflit qui se prépare, écrit-il quelques pages plus loin, entre la civilisation et le socialisme, on trouvera que le plus sûr instrument de défense sociale, la force la plus efficace, c'est le christianisme ».

On ne peut rendre la néo-sociologie responsable de cette scolastique paradoxale. Cependant, jusqu'à quel point l'auteur de *The Sociological Value of Christianity* ne pourrait-il arguer qu'il se contente d'appliquer au présent les principes que M. Durkheim projette dans le passé ? Si l'intérêt social doit tout primer et si la religion est la meilleure représentation de cet intérêt, n'est-il pas désirable qu'elle ait le dernier mot dans ses conflits avec le jugement individuel ? M. Durkheim, à la vérité, semble avoir prévu cette conclusion, lorsqu'il prenait la précaution d'écrire dans la Préface du second volume de l'*Année sociologique* : « L'importance que nous attribuons ainsi à la société religieuse n'implique nullement que la religion doive, dans les sociétés actuelles, jouer le même rôle qu'autrefois. En ce sens la conclusion contraire serait plus fondée ». Et dans la Préface de ses *Règles de la méthode sociologique*, il déclare préférer pour sa doctrine la dénomination de « rationaliste » à celle de « positiviste », ajoutant qu'il espérait voir son entreprise accueillie sans inquiétude et même avec sympathie « par tous ceux qui, tout en se séparant de nous

sur certains points, partagent notre foi dans l'avenir de la raison ».

IV

Un critique peu bienveillant a dit de la néo-sociologie qu'elle représentait la théologie de la nouvelle Sorbonne. Je ne sache pas que la nouvelle Sorbonne ait une théologie et c'est même à mes yeux un progrès sur l'ancienne. Mais il n'en est pas moins vrai que jusqu'ici la doctrine de M. Durkheim a surtout recruté ses adhérents dans les rangs de l'Université. Ses collaborateurs de l'*Année sociologique*, actuellement au nombre de 27, appartiennent presque tous à l'enseignement supérieur officiel. M. Durkheim lui-même occupe la chaire de sociologie à la Faculté des Lettres de Paris et celle de pédagogie à l'École normale supérieure. M. Meillet enseigne la linguistique au Collège de France; M. Bouglé, l'économie sociale à la Sorbonne. MM. Mauss, Hubert, Simiane et Lévy-Brühl sont directeurs d'études à l'École des Hautes-Études, M. Fauconnet professe la philosophie sociale à l'Université de Toulouse, MM. Huvelin et Lévy font partie de la Faculté de Droit dans l'Université de Lyon.

Il n'est guère douteux que leurs idées arrivent assez promptement à franchir les limites du monde universitaire, pour peu qu'elles parviennent à se faire mieux connaître, et le récent ouvrage de M. Durkheim ne peut que les y aider. La néo-sociologie répond en effet au mouvement d'opinion qui assigne surtout du prix à l'efficacité sociale des doctrines. Elle concilie deux tendances qui s'affirment de plus en plus parmi nos contemporains : d'une part le refus d'admettre comme vrai et même comme possible ce qui contredit notre foi dans la fixité des lois naturelles ; d'autre part le désir de mettre un terme à une anarchie morale qui finirait par compromettre l'avenir de notre civilisation. Elle se déclare indépendante de tout apriorisme philosophique ; elle se refuse même à prendre parti pour

le déterminisme plus que pour la liberté ; tout ce qu'elle réclame c'est que le principe de causalité soit appliqué aux phénomènes sociaux ; ce qui est le fondement de toute science sociale. Comme je l'ai fait observer en commençant, elle reprend, mais cette fois sur des bases scientifiques, la tentative d'Auguste Comte pour fonder une religion, où, suivant une expression de M. Durkheim, la Divinité serait la Société « transfigurée et pensée symboliquement ». En même temps elle apporte un concours précieux à la doctrine de l'évolution, en ce qu'elle place aux origines de l'humanité, comme source de tous les développements ultérieurs, le fait social, c'est-à-dire un phénomène qui se rencontre déjà chez les animaux grégaires. Elle a des solutions fermes pour tous les problèmes, alors que les autres écoles, en dehors des orthodoxies, maintiennent souvent dans leurs solutions, ce que M. Hubert appelle « un coefficient de doute » — ; bien que les esprits moins séduits par les mirages d'unité peuvent se demander si les anthropologues ne sont pas plus prudents et plus prêts de la vérité quand, placés entre plusieurs explications plausibles, ils choisissent sans parti pris celle qui leur paraît le mieux rendre compte des faits, en laissant la porte ouverte aux modifications amenées par des observations nouvelles. – Enfin il n'est pas jusqu'à sa légère dose de mysticisme sociologique qui ne soit un attrait pour bien des esprits disposés à regarder la société comme un organisme supérieur et autonome.

S'en suit-il que l'avenir appartienne à son système d'explication religieuse ? Il lui arrivera sans doute ce qui est arrivé à ses devancières dans l'histoire de l'hiérologie. Comme le fait observer à ce propos M. Hubert dans son Introduction au *Manuel* de M. Chantepie, « il n'y a pas en réalité, parmi les théories en vogue, de système qui soit tombé tout à fait Elles contiennent toujours quelques parcelles de la vérité totale et leur auteurs n'ont péché que par excès de généralisation ». Il serait présomptueux de prétendre déterminer dès maintenant tout ce que les vues de M. Durkheim et de ses disciples renferment de durable. Néanmoins, ce qui est incontestable et mérite de

rester, c'est l'affirmation que dès l'origine et surtout à l'origine l'influence sociale a dû colorer, orienter, coordonner les croyances des individus ; c'est qu'il faut toujours prendre cette influence en considération, si on veut expliquer le cours de l'évolution religieuse ; c'est aussi que dans l'application de la méthode comparative aux phénomènes religieux, il faut tenir compte non seulement de leurs formes, mais encore de leur fonction et de leurs rapports avec le milieu social ; c'est enfin l'idée féconde que les faits sociaux — et par conséquent les faits religieux, lorsqu'ils relèvent de la sociologie, — doivent être traités sociologiquement, sous réserve d'y appliquer également d'autres méthodes, quand ils rentrent par un côté quelconque dans le domaine d'autres sciences.

GOBLET D'ALVIELLA.

(Décembre 1912.)

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. Bonet-Maury. — **L'Unité morale des Religions.** 1 vol. de 211 pages. — Paris, Alcan, 1913.

Ce petit livre est surtout une œuvre de vulgarisation. Il en a les défauts et les mérites. Mais ici les défauts appartiennent surtout au genre et les mérites à l'auteur. Les ouvrages de vulgarisation, dont on ne peut contester la raison d'être et l'utilité, ont toujours un caractère plus ou moins superficiel. On y perd forcément en profondeur ce qu'on y gagne en extension et en clarté. Forcé de se restreindre, l'auteur ne peut tenir compte de toutes les faces des problèmes ni nuancer suffisamment des hypothèses présentées sous forme d'affirmations. C'est ainsi que dans les courts chapitres consacrés au développement des religions éteintes ou étrangères, nous avons à souligner plusieurs assertions qui sont soit exagérées, soit sujettes à caution, en tout cas discutables et discutées, par exemple (p. 20-23) : Confucius est postérieur d'au moins une génération à Lao-tseu (l'auteur donne même ces chiffres qui évidemment renferment une erreur d'impression : « Lao-tseu (600 ans av. J.-C.) ; Confucius (351-479) » et le confucianisme *est une réforme du taoïsme* ; — (p. 37) : Varouna était le dieu suprême des Hindous, *avant qu'ils fussent entrés dans l'Inde* ; — (p. 39) : Les lois de Manou « font pendant aux lois de Moïse et, quoique d'origine nettement aryenne, présentent *des infiltrations hébraïques* ou du moins sémitiques » ; — (p. 69) : Au Thibet, en Chine et au Japon, le monachisme bouddhique s'est surtout développé *sous forme érémitique* ; — (p. 70) : « C'est *sous l'influence du catholicisme* que quelques bonzes ont introduit dans l'eschatologie du bouddhisme japonais la croyance au Purgatoire, soit à un séjour d'épreuves et de pénitences dont ils exposent les tableaux dans leurs temples » et (p. 191) : « Partis du Shinto, qui *est un principe voisin du Tao*, les moralistes nippons ont emprunté à la morale de Confucius, plus tard au bouddhisme et *aux Evangiles*

chrétiens plusieurs éléments nouveaux : l'idée d'un paradis et d'un enfer, l'ascétisme employé comme moyen de purification et de détachement du monde » ; — (p. 89) : Dans la religion iranienne, le rôle de Mithra, dieu de la lumière et de la vérité, fut *quelque temps rabaissé* par la réforme de Zoroastre.

En général, avec le judaïsme et le christianisme l'auteur se retrouve sur un terrain qui lui est plus familier et où sa compétence est depuis longtemps établie. Cependant il y aurait parfois à faire, ici encore, certaines réserves, notamment lorsque après avoir exposé la contradiction entre certains préceptes mis par les Évangiles dans la bouche de Jésus, concernant les rapports avec la loi mosaïque, il entend les expliquer par une évolution de la pensée du maître, comme représentant autant d'étapes dans la manifestation d'un altruisme progessif (p. 138) ; — thèse ingénieuse et assurément soutenable, mais qui laisse ignorer les autres explications de la critique moderne.

Ce n'est pas sans un certain scrupule que je relève ces propositions controversibles, car elles ne doivent pas nous faire méconnaître ce qui fait le but et la valeur de l'ouvrage : établir que toutes les religions ont un fond de morale commun et qu'il consiste précisément dans les principes de la morale rationnelle. Ici nous pouvons suivre l'auteur avec confiance, car il n'est pas embarrassé pour établir le fondement de sa thèse à l'aide de citations empruntées à toutes les religions historiques qui ont joué un rôle dans le développement de la civilisation. Ces citations sont choisies avec soin et elles tendent bien à justifier sa triple conclusion : « que la substance de la morale ne dérive pas de telle ou telle confession, de tel ou tel dogme religieux, mais qu'elle sort du fond même de la conscience du genre humain » ; que, d'autre part, la morale est le complément nécessaire de la religion et qu'à son tour elle ne peut se passer du sentiment religieux ; « car qui ne sait que le propre caractère de ce dernier est de rendre plus intenses et plus efficaces les autres facultés auxquelles il est associé ? »

Que cette conscience d'un idéal commun grandisse parmi les esprits les plus larges des religions contemporaines, il n'est pas difficile à M. Bonet de le faire ressortir, en s'appuyant sur le langage tenu par les représentants de différents cultes dans les récents Congrès d'histoire ou de progrès religieux dont il peut dire *quorum pars fui*. Il y a toutefois une considération qu'il ne faut pas perdre de vue : Les membres qui fréquentent ces réunions peuvent très bien ne représenter qu'une fraction de leurs Églises, tout comme, dans les Congrès

interparlementaires, les orateurs qui font prévaloir la note de la paix universelle ne représentent guère que les éléments déjà gagnés au pacificisme dans leurs assemblées d'origine. Côte à côte avec la tendance à abaisser les barrières confessionnelles des religions, il y a, chez certaines d'entre elles — et non des moindres —, une tendance en sens inverse à se constituer en sociétés isolées, non seulement dans la sphère des croyances, mais encore dans tous les domaines de l'activité sociale, intellectuelle, politique et même économique ! De ces deux tendances, laquelle l'emportera ? Nous ne pouvons faire à cet égard que des conjectures, sinon en ce qui concerne la direction de l'évolution religieuse considérée dans son ensemble, du moins au point de vue de l'avenir des confessions particulières. L'ouvrage de M. Bonet-Maury n'en reste pas moins d'une lecture encourageante pour ceux qui veulent entraîner les Églises dans ce qu'il envisage comme leur voie de salut en ce monde.

GOBLET D'ALVIELLA.

EDUARD MEYER. — **Histoire de l'antiquité**, tome Ier. Introduction à l'étude des sociétés anciennes (évolution des groupements humains), traduit par MAXIME DAVID ; 1 vol. gr. in-8° de VIII-248 p. — Paris, Paul Geuthner, 1912, 7 fr. 50.

Le livre justement célèbre, où le grand historien allemand s'est efforcé de décrire, dans la variété de leurs rapports, les civilisations hébraïque, égyptienne, babylonienne, ionienne, grecque et latine, va être rendu accessible aux lecteurs français dans une série de quatorze volumes dont voici le premier : à en juger de tous par celui-ci, cette traduction promet d'être remarquable par sa précision, son élégance, et aussi par l'exécution matérielle très soignée. — Ce premier volume constitue une sorte d'introduction sociologique et méthodologique à l'étude de l'histoire. L'auteur y retrace à grands traits l'évolution politique et sociale, puis l'évolution intellectuelle de l'humanité ; il termine par des considérations sur l'essence de l'histoire, la méthode historique, l'exposition, les sources, la tradition historique, la formation et le développement de l'histoire. — Il va sans dire qu'un ouvrage de ce genre est toujours sujet à bien des critiques auxquelles échapperont les volumes suivants consacrés au récit des événements historiques. Toutes les thèses et les déductions de M. Meyer sont loin d'être également

incontestables. — Par exemple, on est tout disposé à admettre avec lui que l'État est (p. 10) « la forme primaire de la communauté humaine,... le groupement social correspondant au troupeau animal, et d'une origine plus ancienne que le genre humain lui-même, dont l'évolution n'est devenue possible qu'en lui et par lui » ; il nous paraît évident comme à M. Meyer que « tous les éléments vraiment déterminants du concept d'État, unité de la volonté, exécution des règles juridiques, organisation militaire et politique, et avant tout la conscience de l'éternité du groupement, dont la persistance ne dépend pas de la volonté des sous-groupes et des individus qui en font partie, mais les force au contraire à se soumettre à la sienne, que tout cela se rencontre jusque chez les tribus nomades et chasseresses, souvent même sous des formes très développées », que « toute tentative pour déterminer dans l'évolution du droit un point à partir duquel on pût constater l'existence de l'Etat est arbitraire et pratiquement impossible », et que « l'organisation juridique de l'État est à la base de la réglementation même la plus primitive de la vie sexuelle ». M. Meyer établit avec beaucoup de netteté que l'État ne naît pas de la coalescence d'éléments plus primitifs que lui, tels que les groupements tribaux, mais que tout au contraire *phylai* et phratries grecques, tribus et curies romaines, clans israélites n'ont jamais été que des subdivisions de l'État. Il écarte également avec fermeté la confusion, trop fréquente encore dans les ouvrages d'ethnographie et de sociologie, entre le contact sexuel purement physique et la relation juridique du mariage (p. 18). Il dénonce encore avec raison les idées confuses et vagues qui se cachent sous les mots de « droit de la mère » (*Mutterrecht*) et de matriarcat, et insiste à bon droit sur le fait qu' « il ne s'agit pas là d'une domination des femmes. Peut-être d'ailleurs se contente-t-il trop facilement en proclamant que « la subordination de la femme envers l'homme résulte une fois pour toutes et sans changement possible des propriétés physiques du sexe féminin » (p. 21) ; il y a sans doute à chercher plus loin, et les raisons d'ordre religieux, les représentations qui se rattachent aux notions de sacré, d'impur et de profane ont dû jouer dans l'histoire de cette subordination un rôle autrement plus important que les raisons d'ordre anatomique et physiologique. De même dans les pages qui concernent l'organisation politique et la hiérarchie sociale, M. Meyer nous semble avoir à tort laissé dans l'ombre les sources et les éléments religieux de tout pouvoir social : on ne se douterait pas, à les lire, que l'histoire des religions a révélé en foule l'existence de rois-dieux, de chefs-shamanes,

de vieillards aux prérogatives inextricablement et indivisiblement politiques et religieuses, etc. : si M. Meyer connaissait les belles recherches faites par l'école française pour préciser la notion de *mana*, de pouvoir spirituel, il aurait pu singulièrement enrichir les considérations un peu superficielles et banales qu'il consacre à la question du pouvoir politique et de son origine (p. 62, 65 sq.). — Dans la seconde partie du livre, consacrée à l'évolution intellectuelle de l'humanité, M. Meyer développe une conception rigoureusement animiste de la religion : il est permis de penser, ici encore, qu'il se satisfait trop aisément : il se donne dès l'abord « l'instinct de causalité, principe de toute pensée humaine » et la notion d'âme ; « puisque la représentation de l'âme, déclare-t-il (p. 97), ne repose en aucune façon sur une spéculation quelconque, mais bien sur une expérience immédiate, donnée en même temps que notre conscience, la question de son origine est complètement oiseuse ». Or il paraît établi par les plus récentes recherches que, bien loin d'être l'élément essentiel de toute pensée religieuse, l'idée d'âme n'est que le produit d'une formation secondaire, dérivée de conceptions plus essentielles, et il est certain en tous cas que, bien loin d'être chez le primitif une notion claire et nette, comme le veut M. Meyer, l'idée d'âme est même chez le civilisé, même chez l'homme cultivé, même chez le philosophe, une des idées les plus vagues et les plus flottantes. Il est vrai que les recherches auxquelles nous faisons allusion ont porté principalement sur la religion totémique : or le totémisme apparaît à M. Meyer comme quelque chose d'assez négligeable (§§ 54, 55, 62) ; il oppose à la « théorie totémique » le fait que « non moins que de l'animal, les hommes descendent de l'arbre et du rocher, non seulement chez les Grecs, mais aussi chez les Indiens ainsi que les Israélites » (p. 119) : objection sans portée, car les « partisans de la théorie totémique » admettent parfaitement l'existence de totems minéraux et végétaux ; M. Meyer objecte encore à « la théorie totémique » que, dans cette théorie, « les animaux qui passent pour sacrés et sont regardés comme des ancêtres ne doivent pas être tués ni mangés par les hommes : or, continue-t-il, c'est précisément le contraire qui a lieu : les animaux qui ne sont pas mangés, loin d'être sacrés sont impurs ; ils sont détestés comme des êtres absolument profanes ». Cette argumentation est sans valeur parce que l'opposition sur laquelle elle se fonde, l'opposition entre sacré et impur, est elle-même sans valeur ; s'il y a un point bien établi en science des religions, c'est l'ambiguïté de la notion du sacré, et que les choses impures sont sacrées comme les choses sacrées elle-mêmes.

Remarquons d'ailleurs, en passant, la confusion très grave faite par M. Meyer entre le profane et l'impur. — Nous avons fait trop de réserves en ce qui concerne les deux premières parties de ce livre pour qu'il nous soit matériellement possible d'exposer et de discuter les conceptions ingénieuses développées dans la dernière partie sur l'essence et la méthode de l'histoire : ce n'est pas ici d'ailleurs le lieu d'une pareille discussion. Qu'il soit permis pour finir de féliciter l'éditeur et les traducteurs d'avoir entrepris de mettre à la disposition du public français une œuvre considérable, d'une originalité puissante, d'une riche érudition, et dont les mérites apparaîtront encore plus nettement quand on verra l'auteur, dans les volumes suivants, aborder avec une préparation encore plus forte des terrains incomparablement plus fermes.

Edmond Laskine.

Raffaele Pettazzoni. — **La Religione primitiva in Sardegna**. In-16, xxiii-250 p., 18 fig. — Plaisance, Bibliotheca del pensiero religioso moderno, 1912.

A la suite des études où la question des *nouraghes*, de leur époque, de leur usage et des idées qui s'y rapportent a été récemment traitée — en des directions si différentes — par Mackenzie, Taramelli, Milani, Spinazzola et Pais, un ouvrage d'ensemble sur la religion sarde aurait été plus que jamais le bienvenu. Malgré le titre, qui semble annoncer une monographie complète, M. Pettazzoni ne nous a donné que quelques chapitres, dont cinq reproduisent des articles publiés dans des périodiques. — De là quelques redites et une certaine incertitude dans la composition. Elles n'enlèvent, d'ailleurs, rien à la valeur d'un ouvrage qui est le premier où les cultes de la Sardaigne primitive soient étudiés par un savant dont l'histoire des religions est la spécialité.

Sous le titre de *Gli Elementi*, la 1re partie passe en revue certaines formes du culte sarde. C'est d'abord *Le culte des morts*. Par la *Physique* d'Aristote, IV, 11, 1, et par ses commentateurs Philoponus et Simplicius, on sait que les Sardes venaient dormir auprès des tombes de leurs héros, parfois pendant plusieurs jours, pour y chercher la guérison ; Hérodote rapporte le même usage des Nasamons ; il ajoute que ceux-ci se conformaient aux ordres reçus en rêve. C'est, on le sait, ce qui avait lieu à Épidaure, à l'Amphiaraion, chez tous les dieux de la Grèce où l'on guérissait

par incubation. — Après avoir repris ce rapprochement indiqué depuis longtemps, M. P. veut distinguer l'usage des Sardes de celui des Nasamons : tandis que ceux-ci y viendraient chercher des songes révélateurs, ceux-là viendraient chercher à s'en libérer. Sans doute les deux fins, bien qu'opposées en apparence, peuvent se ramener à la même idée que l'esprit de l'ancêtre héroïsé vagabonde ; pendant le sommeil il peut descendre en vous et vous posséder ; il peut venir chasser les mauvais esprits qui vous obsèdent. Mais il est peut-être inutile de chercher à concilier avec l'usage des Nasamons la croyance qui n'est attribuée aux Sardes que sur la foi d'un passage de Tertullien : en effet, ou bien Tertullien a mal compris Aristote, puisqu'il se réfère à lui alors qu'on ne trouve rien de tel ni chez lui, ni chez ses commentateurs, ou bien, il faut corriger dans son *heroem incubatores sui visionibus privantem* ce verbe en *dotantem*. Je crains que, ici comme à plusieurs reprises, M. P. n'ait déployé en vain beaucoup de subtilité. Quoi qu'il en soit, il est certain que ces « tombes des héros » où l'on allait consulter l'ancêtre divinisé, ne sont pas autre chose que les fameuses *tombe dei giganti* où l'on s'accorde maintenant à voir la sépulture collective de la famille ou de la tribu qui avait dans le nouraghe voisin son réduit défensif — destiné à la défendre plus peut-être contre les raffales du vent que contre les assauts de l'ennemi [1]. Selon M. P., le culte des morts s'est combiné avec le *culte des eaux*. — Ce culte est attesté surtout par deux catégories de lieux de culte. On les trouve associés sur sur la *giara* de Serri. D'une part, un mur circulaire en appareil cyclopéen de 11 m. de diamètre avec une seule porte au Midi : un banc est ménagé à l'intérieur tout autour, sauf au milieu, de la moitié Ouest où se trouve un bassin monolithe flanqué d'un autel. — D'autre part, une rotonde à coupole précédée d'un vestibule : du vestibule un escalier descend (ailleurs, c'est le vestibule entrée qui descend en degrés) à une sorte de bassin circulaire creusé dans la roche au centre de la rotonde ; au bout de l'escalier se dresse un bloc trapézoïdal qui a pu servir d'autel ; les offrandes étaient disposées dans le vestibule sur des banquettes murales. Ces rotondes à coupole seraient les *tholoi* « ravalés selon des lignes élégantes » que l'auteur des *Mirabilia* pseudo-aristotéliciens vante en Sardaigne tandis que les nouraghes, auxquels on les identifiait jusqu'ici, seraient les autres κατασκευάσματα dont il parle en signalant leur type mycénien.

1) A côté des travaux de Mackenzie, de Taramelli et de Pinza, et des savants locaux Nissardi et Sanfilippo, M. P. n'aurait pas dû négliger ceux des deux Français qui se sont occupés récemment des nouraghes, Préchac, *Mélanges de l'École de Rome*, 1908 et Watelin, *Revue arch.*, 1911, I.

C'est sans doute aux trois catégories d'édifices qu'on vient d'alléguer : nouraghes, cercles mégalithiques, rotondes à coupole, qu'il faut identifier aussi les trois constructions que Diodore (d'après Timée) fait édifier par Dédale mandé par Iolaos de Sicile en Sardaigne : *Daidaleia*, grands gymnases et magnifiques tribunaux (je supprimerais le καὶ superfétatoire entre πολυτελῆ et δικαστήρια), M. P., qui ne cite qu'en note ce texte important, ne se prononce pas sur l'identification des trois types d'édifices qu'il mentionne avec ceux que nous retrouvons en Sardaigne. Il me semble qu'il doit être celui que j'ai indiqué, d'autant plus qu'un autre texte de Diodore cite, à côté des gymnases, des « temples des dieux » au lieu des tribunaux.

Que peut-on savoir des cultes auxquels ces temples étaient consacrés?

Dans ce climat malsain, que les anciens s'accordent à déplorer en Sardaigne, les sources — dont beaucoup étaient thermales et thérapeutiques, — passaient plus qu'ailleurs pour un don des dieux. La meilleure preuve en est l'ordalie à laquelle elle servaient : tout accusé de vol qui s'y lavait les yeux recevait une vue meilleure s'il était innocent, devenait aveugle s'il était coupable.

Ces faits, et le nom de *nurras* donné par les paysans sardes à des espèces de cavités ou citernes naturelles où les eaux de pluie s'accumulent dans les montagnes de Sardaigne, suffisent-ils pour permettre de supposer que le saint des saints dans le nouraghe était le trou circulaire central où l'eau d'une source ou l'eau du ciel était recueillie soit directement soit dans une vasque ?

Le « temple à coupole » ne serait qu'un édifice destiné à protéger cette eau sacrée, à abriter et les sacrifices qu'on lui aurait faits et les ex-voto qu'on lui aurait offerts. — C'est, en effet, comme ex-voto que M. P. envisage la plupart des singulières figurines en bronze recueillies en si grand nombre en Sardaigne. Il ne voit des images de divinités que là où le guerrier sarde a 4 bras, 4 yeux et 2 boucliers ronds chacun avec ses 3 flèches et 2 épées : cette duplication même serait une preuve de divinité, affirme M. P., qui la qualifie d'*hyperanthropie*. Je suis heureux de retrouver ici l'idée que j'ai indiquée au Congrès archéologique de Rome[1] pour expliquer pourquoi, en Crète, le culte s'est attaché à des bipennes et quadripennes ; la supériorité du dieu sur l'homme s'indique en doublant pour le dieu les attributs caractéristiques de l'homme. M. P. propose

1) A propos d'un fétiche italien à triple face, *Rev. d'Ethnogr. et de Sociol.*, 1913, n. 1.

d'expliquer de même les statuettes qui montrent cerfs, bœufs, moutons, ou sangliers soit appariés, soit soudés par l'arrière-train. Il va plus loin : selon lui ces images hyperanthropiques seraient non pas celles du dieu, mais celle de l'homme divinisé après que l'ordalie de l'eau eut rendu sa vision plus claire. C'est cette augmentation de puissance visuelle qu'exprimerait la seconde paire d'yeux.

On peut suivre M. P. jusqu'ici, mais on n'est plus en présence que d'un véritable jeu de mots — comme Milani se plaît à en accumuler dans ses explications *dactyliques* de ces statuettes — lorsqu'il prétend que c'est l'*acies*, la pénétration, ainsi acquise par la force visuelle, qui explique cet ensemble votif si singulier dont la Sardaigne a fourni quelques exemplaires : une lame d'épée, effilée et flexible, est surmontée par une poignée à double protome de cervidé ; sur le milieu de celle-ci — le dos des animaux, soudés par l'arrière-train, un guerrier se dresse, botté, cuirassé, muni de l'arc, de la rondache et du casque à cornes.

Je ne puis m'empêcher de revenir à la vieille théorie qui y voyait une sorte de Mars barbare, en rapprochant l'épée d'une part de celle qu'on voit gravée sur des plaques tombales de l'âge du bronze espagnol, d'autre part du culte que les Scythes, Quades et Alains rendaient à un glaive dressé, et le dieu-guerrier debout sur un animal du Jupiter Dolichenus et des conceptions similaires d'origine hétéenne : on sait qu'à Boghaz Keui on retrouve aussi l'épée-fétiche. Ce serait le même dieu que celui dont on retrouve la tête au revers des monnaies d'Attius Balbus. J'ai relevé ailleurs[1] comment la coiffure de plumes qui le caractérise le rapprochait des Libyens et de certains Peuples de la Mer. On la trouve, d'ailleurs, fréquemment dans les peintures des grottes espagnoles. Après avoir repris une partie des faits que j'ai réunis, M. P. passe à l'examen des textes qui peuvent nous renseigner sur le panthéon des Sardes. Il a assez bien montré que chacune des divinités dont les Grecs nous ont transmis le nom hellénisé était celle d'un des éléments de la population : le *Sardus Pater* celui des Sardes, *Iolaos*, qui s'appelait peut-être *Iôl* comme la ville de Mauritanie, celui des Iolaens, qui fut identifié au dieu guérisseur Eshmoun-Asklépios, *Norax*[2], celui des

1) *Rev. Arch.*, 1910, I, p. 25. Je rappelle aussi la rondache à bouclier bilobée, réduction d'un dieu sarde que j'ai signalée ici (*Itanos et l'inventio scuti*, p. 99 du t. à p.) en la rapprochant du texte d'Orose IV, 16 sur les boucliers sacrés qui, à l'approche d'Annibal, suent le sang en Sardaigne.

2) Conformément à la tendance actuelle, M. P. incline à diminuer l'influence des Phéniciens ; mais il ne faut pourtant pas trop la réduire en Sardaigne où les Carthaginois ont été les maîtres pendant plusieurs siècles (peut-être dès

villes sardes de Nura ou Nora qui présentent le même radical que *nuraghe* et dont le nom se retrouve dans Nura, la plus petite des Baléares, et Nouron de Libye (on sait que, d'après les anciens, Nora aurait été fondée par les Ibères de Tartessos)[1]. Quant au rôle prêté en Sardaigne à Dédale et à Aristaios, ce sont des légendes grecques dues, la première au désir d'attribuer à l'architecte fabuleux les constructions mégalithiques de la Sardaigne, la seconde au caractère pastoral des Sardes et, et peut-être aussi, à leurs affinités libyennes, Aristaios passant pour avoir fondé Cyrène. Outre les temples et les pratiques d'incubation et d'ordalie les textes nous font encore connaître le culte rendu par les Sardes aux *ligna et lapides* — c'est Grégoire le Grand qui l'écrit — et les paysans sardes n'ont pas cessé d'entourer de vénération des pierres mamillaires, *perdas mamuradas*, ainsi qu'un mont du Ṣardopator devenu *monte Santu Padre*.

Après avoir ainsi groupé tous les renseignements qui leur ont semblé devoir l'être sur la religion sarde — le folk lore moderne me paraît trop peu utilisé, — M. P. consacre une 2e partie, intitulée *Le Comparazion*, à chercher à la situer et à en élucider la nature. Dans un premier chapitre il examine les rapports que ces cultes offrent avec

le VIIe-VIe siècle à en croire la comparaison que V. Macchioro fait de séries céramiques trouvées à Tharros avec celles de Carthage (*Ceramica sardo fenicia nel Museo Civico di Pavia*, 1908). Pour l'influence crétoise il n'y en a pas de trace authentique; cf. Pais, *Studi Storici*, 1912, 100.

1) E. Pais a réuni des faits nouveaux pour sa théorie de l'origine ibère des Sardes dans son excellent mémoire *Sulla Civiltà dei Nuraghi* (Cagliari, 1911) : graffites ressemblant aux gr. ibériques, similitudes onomastiques, les *Sordones* de Cerdagne, etc. Il explique par la coutume des Ibères de planter sur la tombe autant d'épées que le guerrier avait tué d'ennemis (Aristote, *Pol.*, VII, 2) les longues épées de bronze d'Abini préparées inférieurement pour être fixées sur un socle; ailleurs on a trouvé un ensemble formé de trois de ces longues tiges de bronze associées par la pointe; celle du milieu, plus haute, est ornée au sommet d'une sorte de rectangle en bronze, garni inférieurement de lambrequins de métal ou *tintinnabula*, aux deux extrémités supérieures d'une tête de cerf. M. Pais y voit une cuirasse, et, dans l'ensemble, un trophée. Sans doute cette explication est bien préférable aux extravagances de l'interprétation cosmogonique de Milani (*Sardorum sacra et Sacrorum signa* dans *Hilprecht Anniversary volume*, 1910), mais elle ne peut paraître satisfaisante à qui connaît bien l'armement antique : autant que j'en puis juger par les reproductions, des broches aussi longues et effilées n'ont pu servir d'épée et la pièce aux *tintinnabula* et aux têtes de cervidés ne saurait être qu'une amulette. On pense aux broches semblablement garnies de têtes que Déchelette vient d'étudier (*Les origines de la drachme et de l'obole* dans *Rev. Num.*, 1911).

ceux des autres îles méditerranéennes. L'ordalie par l'eau des voleurs en Sardaigne a un parallèle exact au lac des Paliques en Sicile; les mêmes cérémonies magiques pour obtenir la pluie se pratiquent encore en Sardaigne et en Corse et on les retrouve à Malte, chez les Guanches et chez les Berbères; de la tombe du *Sardus Pater* qu'on prétendait montrer en Sardaigne on peut rapprocher celle du *Zeus Krêtagénês* près de Knossos où Épiménide semble être venu dormir, comme les Thespiades en Sardaigne.

Le deuxième chap. est consacré à ces rapports entre la Sardaigne et l'Afrique qui, comme on l'a déjà vu, paraissent de plus en plus avoir été étroits. M. P. n'a insisté que sur quelques points de comparaison :

1° *L'ensevelissement du mort en posture repliée* ou accroupie; connu aussi par les textes pour les Nasamons et les Troglodytes Mégabares, confirmé par les monuments mégalithiques de l'Afrique du Nord et les tombes prédynastiques de l'Égypte qu'on retrouve aujourd'hui, à l'oasis de Koufra notamment;

2° *Le rire sardonique* : on connaît la tradition selon laquelle, en Sardaigne, les vieillards qui avaient passé 60 ans étaient mis à mort par leurs propres enfants qui les assommaient à coups de massue et de verges en riant. On retrouve ces deux traits chez les Troglodytes Mégabares : les vieillards étaient tués à 60 ans; leurs parents riaient à l'enterrement[1];

3° *L'incubation qui dure 5 jours auprès des tombes des ancêtres héroïsés* : elle se retrouve chez les Nasamons et leurs voisins Augiles de l'antiquité, chez les Touaregs d'aujourd'hui; chez les mêmes peuples on rencontre le *serment sur la tombe ancestrale* et *l'ordalie par l'eau* pratiqués en Sardaigne;

4° *Les monuments mégalithiques* : *dolmens* d'Afrique, *talayots* des Baléares, *sesi* de Pantellaria etc., ainsi que l'habitat dans des grottes naturelles ou artificielles qui est le propre des Sardes et des Baléares autant que des Troglodytes africains;

5° *Le port d'une coiffure de plumes* chez les Sardes comme chez les Nasamons et chez d'autres peuples Libyens depuis l'époque des gravures rupestres sahariennes.

Ces rapprochements sont exacts, mais ils auraient gagné à être précisés et complétés au lieu d'être noyés au milieu de développements

1) M. P. mentionne les explications du rire sardonique données par Mercklin, Spano et Pais. Il ne paraît pas connaître celle qu'a proposée S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. IV. Je ne crois, d'ailleurs, pas qu'on puisse, comme le fait ce savant, éliminer de *sardonique* tout élément sarde. Le rite entre dans une série bien connue : ceux qui ont pour but de tromper le mort et d'éviter son ressentiment. Le mort ne pourra châtier ceux qu'il a entendus rire en le tuant.

d'une diffusion regrettable et d'une érudition inutile; car ce sont des faits bien connus.

Ces défauts sont plus sensibles encore dans le dernier chapitre. Il forme un cinquième du volume, mais sort presque complètement du sujet. Sous prétexte de rechercher à quel stade de l'évolution religieuse la religion sarde doit être placée et d'après quel ensemble d'idées il faut relier et reconstituer le peu qu'on en sait, c'est un long exposé des théories récentes sur les religions des peuples sauvages que M. P. a donné, exposé qui semblera, sans doute, plus original au lecteur italien qu'au lecteur français. C'est au *pré-animisme* de Marrett que M. P. se décide à rattacher la religion sarde dans sa partie la plus ancienne, dont dériverait le culte du *Sardus Pater*, maître suprême de toutes les forces naturelles; à l'animisme dans sa phase plus récente, avec Iolaos, premier et principal des grands ancêtres divinisés.

On n'arrive à de pareils résultats qu'au prix de simplifications — ou d'exagérations — également arbitraires. M. P. a dû ne retenir, de tout ce qu'on entrevoit de la religion sarde, que *Sardus Pater* et Iolaos, le culte de l'eau probatoire et guérisseuse, l'incubation aux tombeaux des ancêtres. Pour réduire la religion sarde à ces termes qui permettaient de la reconstruire de façon conforme à ses vues systématiques, M. P. a dû négliger bien des éléments qui peuvent nous renseigner sur l'histoire religieuse des Sardes et dont j'ai indiqué l'absence dans les notes de ce compte rendu : les dieux guerriers[1] avec toutes les indications qu'on peut tirer de leur casque à cornes, de leur arc et du reste de leur armement, de ces *ancilia* figurés sur leurs rondaches et de leurs boucliers sacrés, des longues épées faites pour être fichées en terre comme emblème du culte; du chariot qui les accompagne parfois, des barques funéraires à têtes de cerf ou de taureau[2]; du rôle que jouent les cervidés dans les objets du culte[3].

1) Je crois, d'ailleurs, avec Pais, que beaucoup de ces petits bronzes sont des ex-voto des auxiliaires Sardes qui jouèrent un rôle si important dans les armées de Carthage et qu'ils les représentent dans leur équipement traditionnel.

2) Le caractère funéraire et non votif de ces barques a été de nouveau mis en lumière par P. Pagenstecher, *Mélanges di Petra* (1911), p. 72. Il ne se borne pas à rappeler les barques des morts de l'Égypte comme on l'a fait depuis longtemps : il les rapproche de trouvailles semblables faites en Étrurie et en Messapie et de la barque peinte du sarcophage d'H. Triada. Mais Pagenstecher aurait pu tirer meilleur parti des documents réunis par V. Crespi et E. Pais sur *le navicelle in bronzo del Museo di Cagliari* (*Bull. Sardo*, I, p. 11-29).

3) Outre les cervidés, des chèvres, des mouflons, des taureaux, des volatiles

En dehors de tout ce que peuvent nous apprendre les petits bronzes sardes — source abondante dont M. P. s'est privé en déclarant, sans apporter aucune preuve, qu'il ne les considérait pas comme des objets de culte — il a négligé bien des textes ou n'en a pas tiré ce qu'il eût pu, à commencer par celui de Grégoire le Grand qui lui sert d'épigraphe : *Barbaricini ligna autem et lapides adorent.* — Cette phrase significative, qui montre le paganisme persistant en Sardaigne au plein VIe siècle, sous sa forme la plus primitive, eût dû servir de lien à un chapitre qui aurait passé en revue tout ce qui, dans les coutumes, superstitions et cultes populaires des paysans de Sardaigne, peut remonter à leurs croyances antiques. Ainsi l'ouvrage, si intéressant d'ailleurs, de M. P., eût mieux répondu à son titre et aux espérances qu'il faisait concevoir d'avoir enfin une monographie de la religion sarde aussi complète que celle que E. Ciaceri a cherché à nous donner pour la Sicile, et plus approfondie.

A. Reinach.

Gustave Mendel. — **Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines.** Musées Impériaux Ottomans, t. I; un vol. gr. in-8° de xxiv et 596 pages. — Constantinople, Musée Impérial, 1912.

On connaît l'œuvre remarquable poursuivie par feu Hamdy bey, au milieu de difficultés sans nombre et de tout genre, en créant et en développant les Musées Impériaux Ottomans. Sauvés de la destruction, les monuments trouvent maintenant asile dans des salles spacieuses et bien éclairées car devant l'accroissement des richesses, on n'a pas hésité à étendre les bâtiments qui devaient les abriter. C'est ainsi que la sculp-

domestiques se rencontrent en nombre. La multiplication de ces images n'est-elle pas ici, comme chez presque tous les peuples primitifs, un moyen magique d'obtenir la multiplication des animaux figurés? Ce n'est que lorsque les figures sont transpercées que j'y reconnaîtrais des substituts pour sacrifices réels que M. P. veut voir partout. Quant à la sorte de fusion iconologique qu'on rencontre souvent — un seul corps avec deux paires de pattes divergentes et deux têtes — la représentation ne résulte-t-elle pas de la simplification de celle d'un couple d'animaux ?

ture antique qui n'occupait que trois salles en 1891, en compte quinze actuellement.

Le directeur actuel, Halil Edhem bey, a été étroitement associé aux travaux de son frère et il apporte le même zèle éclairé à enrichir les collections dont il a la garde. De plus, homme de science et auteur notamment du *Corpus* des inscriptions musulmanes de Koniah, il applique ses soins à dresser des catalogues scientifiques. On ne sera donc pas surpris si les riches collections des Musées de Constantinople sont l'objet de publications qui ne le cèdent à aucune autre. Après son catalogue des figurines antiques, M. Gustave Mendel, conservateur des Musées impériaux, a ainsi été mis à même de donner un *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines* qui vaut non seulement par le soin minutieux et la science qu'il y apporte, mais encore par la bonne tenue matérielle, la commodité des dispositions et une illustration au trait d'autant plus utile qu'elle reproduit tous les monuments.

Les sarcophages de Sidon, retirés par Hamdy bey d'une nécropole royale, occupent une place d'honneur dans le Musée et dans ce premier volume. Ils ont soulevé de nombreuses discussions, et il était particulièrement nécessaire d'en reprendre l'étude sur place et à loisir, car on a trop souvent parlé de ces monuments d'après de simples photographies. Pour la date, M. Mendel se range à l'avis de ceux qui étagent tous ces sarcophages depuis le début du ve siècle jusqu'à la fin du IVe siècle avant notre ère, et qui acceptent ces mêmes dates pour le moment de leur enfouissement dans la nécropole sidonienne. Les déductions de M. Mendel sont très pressantes ; il croit, sauf pour le sarcophage de Tabnit, qu'aucun de ces monuments n'a été acheté d'occasion et réemployé. A la suite d'un examen minutieux et prolongé, il affirme qu'aucun de ces sarcophages ne porte de traces d'exposition prolongée à l'air libre. On doit donc tenir ce fait pour établi et en accepter les conséquences.

Les mutilations graves que portent certains sarcophages sont plus difficiles à expliquer ; mais ici aussi le savant archéologue a fait des constatations importantes. Le sarcophage lycien n'aurait pas perdu sa poutre faîtière dans le voyage ; ce serait là une des modifications que l'artiste aurait imaginées sur place, à Sidon même. Aucune des mutilations ne signalerait un réemploi. M. Mendel les croit intentionnelles et rituelles. « Quand on observe que ces parties détruites sont toujours strictement localisées, qu'elles ne sont jamais les plus hautes

de monuments qui ont conservé intacts ou presque les acrotères de leurs frontons, on ne peut pas ne pas penser à des mutilations volontaires et rituelles, destinées, par ce sacrifice d'accessoires sans importance, à conjurer le mauvais œil et à détourner du tombeau les maléfices des démons et les entreprises des violateurs ».

L'idée est ingénieuse et elle explique certains faits ; mais dans un cas, tout au moins, elle semble se retourner contre l'hypothèse de la commande directe.

M. Mendel a constaté que le sarcophage de Tabnit, par ailleurs intact, porte sur le côté gauche du crâne, les traces d'un martelage violent ; de même pour le grand anthropoïde égyptien inachevé de la même nécropole. Le sarcophage d'Eschmounazar II (au Louvre) porte également un martelage sur le flot de perruque qui retombe sur l'épaule droite. Nous sommes certainement en présence d'un rite funéraire, destiné probablement à établir, plus ou moins fictivement, une communication entre le personnage enfermé dans le cercueil et le monde extérieur. Il faut en rapprocher ce détail : sur l'un des anthropoïdes les plus anciens du Louvre (n° 22 du catalogue Ledrain), le couvercle, cependant très épais, est entièrement percé dans le trou auriculaire gauche. L'intention ici n'est pas douteuse d'établir une communication avec le mort.

Quant aux mutilations du sarcophage des « pleureuses », qui a perdu les acrotères de son attique, à celles du sarcophage d'« Alexandre » dont tous les aigles de la crête ont été abattus tandis que toutes les têtes de déesses, sauf une, étaient respectées, elles sont d'un ordre différent. Celle des aigles est la plus curieuse, par son caractère visiblement systématique. Il y aurait lieu d'envisager une application de la théorie que M. Cumont a développée, ici même, sur l'aigle funéraire en Syrie. Ce dernier devant transporter l'âme (ou plus exactement une des âmes) du défunt au ciel, il pouvait paraître choquant de laisser ces aigles séjourner sur le sarcophage. On ne serait donc arrivé que plus tard à la coutume de figurer l'aigle psychopompe sur les stèles. Si cette explication, ou tout autre du même genre, est admise, elle écarte la commande directe, car le propriétaire n'aurait pas laissé commettre une telle erreur à l'artiste. Le sarcophage a dû être acheté neuf, mais à l'étranger et, transporté à Sidon, on l'a adapté aux croyances locales.

Quant aux acrotères des « pleureuses » ou à la poutre faîtière du sarcophage lycien, il est difficile de renoncer à toute idée qu'elles ont

été supprimées pour faciliter le mouvement des sarcophages dans les caveaux funéraires : ce n'est pas toujours la partie la plus élevée du sarcophage qui gêne dans ces manœuvres.

En résumé, nous croyons que M. Mendel a parfaitement démontré que les sarcophages extraits de la nécropole sidonienne (sauf Tabnit) n'ont pas été réemployés, que ce ne sont pas des sarcophages d'occasion, qu'il n'y a pas, par suite, entre leur fabrication et leur enfouissement dans la nécropole sidonienne un laps de temps appréciable. Les mutilations, en dehors de celles attribuables aux violateurs postérieurs, sont donc intentionnelles ; mais nous limiterions volontiers leur valeur rituelle aux anthropoïdes égyptiens et au sarcophage d' « Alexandre ». Pour les autres, il est plus rationnel d'y reconnaître la conséquence des difficultés qu'offrait l'introduction des sarcophages dans les caveaux, le travail, d'ailleurs, ayant pu se pratiquer à la surface.

Ainsi la remarquable étude de M. Mendel nous porte à admettre certaines distinctions : il y a eu suivant les cas réemploi, achat à l'état de neuf en pays étranger, commande directe à Sidon même. Dans la première catégorie, il faut placer Tabnit et, d'accord avec M. Mendel, Tabnit seul. Dans la seconde, nous rangerons l'anthropoïde phénicien inachevé et Eschmounazar II (au Louvre), Alexandre et les thécas correspondantes, peut-être aussi le sarcophage lycien. Dans la troisième catégorie, les sarcophages anthropoïdes de style grec. Restent comme douteux, le « satrape » et les « pleureuses ». Ce dernier, cependant, porte un couvercle qui, comme l'a noté M. Studniczka, paraît attester l'influence des rites funéraires sémitiques. M. Mendel est du même avis : « vêtements déchirés, pieds nus, têtes rases, ce sont autant de signes du deuil chez les Sémites ». Il est donc tentant d'attribuer à un artiste grec, travaillant à Sidon, le sarcophage des pleureuses.

Nous nous sommes trop étendu sur cette question pour pouvoir relever les autres précisions qu'apporte ce catalogue. Contentons-nous de signaler les études sur le sarcophage isiaque de Hiérapytna (Crète), la base votive phénicienne trouvée dans le Liban près de Tripoli, connue par une publication du P. Ronzevalle et sur laquelle nous nous proposons de revenir, un curieux groupe de stèles funéraires peintes de Sidon, des monuments lyciens, le sarcophage de Sidamara, des statues de Milet, des monuments de Didymes, des fragments sculptés des temples de Magnésie du Méandre et de Lagina, des supports de table à sacrifice de Pergame.

On remerciera chaleureusement M. Mendel et la direction des Musées Impériaux Ottomans de cette excellente et utile publication.

René Dussaud.

Carl Steuernagel. — **Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament**. — Tubingue, J. C. B. Mohr, 1912, 1 vol. grand in-8, xvi et 869 pages. Prix : 17 m.

Notre auteur, qui a déjà fait d'autres publications de valeur sur l'Ancien Testament, fournit par la présente un gros volume sur le sujet fondamental de ce recueil sacré, l'Introduction à tous les livres non seulement du Canon hébreu, mais aussi des Apocryphes et des Pseudépigraphes qui s'y rattachent. La première partie de l'ouvrage traite du texte et des versions anciennes de la Bible juive, la seconde, du Canon, la troisième, des différents livres qui y sont contenus. Cette dernière partie est subdivisée en quatre rubriques différentes, dont la première est consacrée aux livres historiques, la seconde aux livres prophétiques, la troisième aux livres sapientiaux et la quatrième aux livres poétiques. Les pages concernant les Apocryphes et les Pseudépigraphes forment un appendice de deux chapitres, dont chacun embrasse l'une des catégories de ces écrits. Il y a une grande disproportion entre l'étendue de chacune des trois principales parties : la première compte 67 pages, la seconde seulement 14 et la troisième 735.

Cette dernière, qui fixera surtout notre attention, s'ouvre par quelques paragraphes préliminaires sur la littérature israélite et juive en général, sur la langue de l'Ancien Testament, sur la poésie, la prose, la métrique et l'historiographie hébraïques.

Puis vient le sujet le plus important de l'ouvrage, le chapitre relatif au Pentateuque, qui n'embrasse pas moins de 153 pages. C'est un travail magistral. Il faut dire qu'on n'y rencontre pas beaucoup de traits nouveaux, mais une exposition complète et bien ordonnée sur ce recueil, base fondamentale du judaïsme ancien et moderne. L'auteur se rattache franchement, comme la plupart des critiques modernes, à l'école de Wellhausen et en adopte tous les principaux résultats. Mais il ne se contente pas d'exposer ces résultats et de les justifier ; il relate aussi les opinions différentes et les raisons mises en avant par leurs partisans. On voit très bien ici que ce sujet si complexe, qui paraissait longtemps fort embrouillé, prend des contours de plus en plus nets. Ainsi pour la

délimination des deux sources les plus récentes du Pentateuque, celles qui proviennent de l'école deutéronomiste et de l'école sacerdotale, une grande concordance règne actuellement entre presque tous les critiques compétents et impartiaux. Il y a par contre encore et il y aura sans doute toujours nombre de divergences touchant la délimitation des plus anciennes sources, celle du Jéhoviste et celle de l'Élohiste, parce que ces sources ont passé par plus de mains et ont été retravaillées davantage. A cet égard, les résultats définitifs sont pourtant notables.

M. Steuernagel arrive à des conclusions très intéressantes sur le livre de Josué. L'école critique a longtemps cru que ce livre a passé exactement par les mêmes phases rédactionnelles que le Pentateuque, c'est-à-dire qu'ici également les deux sources jéhoviste et élohiste auraient été combinées par un rédacteur plus ancien que l'école deutéronomiste; qu'elles auraient été mises à profit ensuite par cette école et finalement par l'école sacerdotale. Aussi avait-on pris l'habitude de parler de l'Hexateuque comme d'un seul recueil, plutôt que du Pentateuque et du livre de Josué. Mais en y regardant de plus près, il faut reconnaître que, dans ce dernier livre, on ne trouve nulle trace certaine d'une combinaison des deux vieilles sources en question. Le récit jéhoviste de la conquête de Canaan, qu'on retrouve le mieux dans Juges I et quelques fragments parallèles de Josué, paraît donc avoir encore existé après l'exil, dans sa teneur indépendante. L'école deutéronomiste n'a retravaillé que le récit élohiste de la conquête, parce qu'il y avait le plus d'affinité entre les deux. Ce travail fut ensuite combiné avec le récit parallèle de l'école sacerdotale et complété, après coup seulement, par quelques fragments de la source jéhoviste. Une preuve aussi que le livre de Josué a passé par une phase rédactionnelle partiellement autre que le Pentateuque, c'est que, dès le IVe siècle avant notre ère, il était un livre entièrement indépendant de la Thora.

Les sources du livre des Juges et des livres de Samuel ont une grande parenté avec celles des livres bibliques précédents, parce qu'elles proviennent sans doute des mêmes milieux. Une nouvelle source apparaît cependant dans II Samuel IX-XX. Mais, tandis que l'influence deutéronomiste se fait vivement sentir dans la rédaction aussi bien du livre des Juges et de ceux des Rois, que dans le Deutéronome et le livre de Josué, on n'en trouve guère de trace dans les livres de Samuel. Dans le chapitre spécial consacré aux livres des Rois, est discutée la chronologie de ces livres. Contrairement à l'opinion de Wellhausen et d'autres savants, qui n'ont voulu voir là qu'une chronologie fictive, comme dans

les livres bibliques des périodes plus anciennes, on montre ici que cette chronologie est, en grande partie, empruntée aux sources et ne manque pas de valeur.

Concernant les Chroniques, M. Steuernagel corrige l'opinion souvent répandue que le rédacteur de ces livres aurait lui-même modifié l'ancienne histoire des rois de Juda d'après son point de vue postérieur. Il montre que ce rédacteur s'est, au contraire, laissé guider généralement par des sources, auxquelles il ne cesse du reste de renvoyer. Cela ne rend certes pas son récit plus historique ni surtout propre à corriger les parties vraiment dignes de foi des livres des Rois, fréquemment en désaccord avec lui. Mais il est ainsi couvert moralement, sa narration étant fondée sur des documents qui pouvaient paraître historiques.

Le chapitre sur les livres d'Esdras et de Néhémie offre un intérêt particulier, parce que notre critique y discute la grande question soulevée vers la fin du dernier siècle par le Hollandais Kosters et tendant à établir que la relation de ces livres sur le retour de l'exil des Juifs sous Cyrus et tout ce qui s'y rattache est entièrement apocryphe. Cette thèse fut adoptée par un assez grand nombre d'autres savants. L'historien Ed. Meyer l'a combattue sérieusement, sans convaincre tout le monde. Sa démonstration trouve ici un appui solide.

Pour notre auteur, comme pour la plupart des critiques modernes, le livre de Ruth est un récit fictif, écrit peu de temps après l'époque d'Esdras et de Néhémie, en vue de réagir contre la sévérité avec laquelle ces hommes ont sévi contre le mariage des Juifs avec des païennes. De même le livre de Jonas est pour lui un écrit didactique, poursuivant un but analogue : il plaide la cause de l'universalisme contre le particularisme juif et montre que Dieu veut le salut de tous les hommes. Le chapitre sur le livre d'Esther est une exposition fidèle des embarras où tout le monde se trouve pour expliquer l'origine énigmatique de ce livre de basse date.

En face du procédé suivi ici et consistant à examiner les livres bibliques l'un après l'autre, tels qu'ils sont rangés dans le code sacré ou à les classer en plusieurs rubriques d'après la nature de leur contenu, on se demande s'il ne faut pas préférer la méthode purement historique, suivie par Reuss, Kautzsch et d'autres, dans l'exposition de la littérature hébraïque. Pour prévenir cette objection et combiner ce que chacune de ces méthodes a de bon, M. Steuernagel a complété la partie de son ouvrage sur les livres historiques et les livres prophétiques par un coup d'œil rétrospectif, qui est chaque fois une esquisse historique de

la littérature respective. La section des livres historiques et législatifs, que nous venons de parcourir, est même suivie d'une double esquisse, l'une exposant le développement de la littérature historique et l'autre, celui de la littérature législative en Israël. Ces chapitres rehaussent la valeur de l'ouvrage et fournissent un excellent canevas pour une exposition exclusivement historique de la littérature en question.

La seconde section, à laquelle nous passons maintenant, est en outre précédée d'un paragraphe où sont abordées les questions générales sur la révélation des prophètes, leurs visions, leur vocation, l'essence et la forme de leur activité, l'origine de leurs écrits, leurs prophéties messianiques, enfin le genre apocalyptique. C'est un autre enrichissement précieux de l'ouvrage.

Le livre d'Esaïe, si composite et étendu, renfermant, dans sa première partie (I-XXXIX), une série d'oracles authentiques et bien plus d'éléments inauthentiques des périodes les plus diverses, soulève des problèmes nombreux et difficiles qui sont étudiés à fond. Des arguments sérieux sont fournis en faveur de l'authenticité des prédictions messianiques IX, 1-6 et XI, 1-9, souvent contestée de nos jours. Suivant le point de vue critique de plus en plus dominant, la seconde partie d'Esaïe est divisée en deux rubriques. Dans la première ou Deutéro-Esaïe (XL-LV), le Serviteur de Jahvé, qui y figure, a donné lieu aux suppositions les plus diverses. Désigne-t-il Israël ou non? Et si oui, dans quel sens faut-il prendre celui-ci? Ne désigne-t-il pas plutôt un individu, le Messie ou un prophète ou un autre personnage, réel ou fictif? Les passages les plus caractéristiques qui se rapportent à ce sujet, sont-ils de Deutéro-Esaïe ou non? Dans le cas négatif, sont-ils plus anciens ou plus récents que lui? Toutes ces questions et d'autres encore ont été soulevées et résolues en sens divers. Notre critique les rappelle toutes et propose les solutions les plus probables. Malgré la parenté qui existe entre Deutéro-Esaïe et Trito-Esaïe (LVI-LXVI), M. Steuernagel se range à l'avis de ceux qui pensent que le second est un produit postérieur, parce que les ennemis d'Israël ne sont plus ici les Babyloniens, mais les Samaritains. Outre cela, l'auteur du premier de ces morceaux attend le salut d'Israël pour un temps très rapproché, ce qui ne cadre point avec les vues exprimées dans l'autre morceau.

Le livre de Jérémie est également un recueil composite qui présente, en partie, les mêmes difficultés que celui d'Esaïe. Il offre de plus cette complication que le texte hébreu et celui des Septante diffèrent beaucoup. Une étude satisfaisante de ce livre exige donc aussi un travail

très minutieux. Notre critique s'y est appliqué avec un courage méritoire et montre qu'il y eut anciennement plusieurs recensions différentes de Jérémie. Il faut observer encore que le prophète n'a dicté qu'une partie de ses discours à son secrétaire Baruch, tandis que d'autres ont été librement reproduits par ce dernier. Jusqu'à quel point retrouvons-nous ici la vraie pensée du prophète? Il n'est pas toujours facile de le dire. Enfin ce livre, souvent remanié, a subi des interpolations. Malgré toutes ces difficultés, on a su donner une idée assez acceptable des différentes formes qu'il a prises successivement.

Ezéchiel a aussi été retravaillé et renferme certaines additions postérieures; le texte massorétique et le texte grec diffèrent également d'une manière notable. Mais ce livre présente beaucoup moins de difficultés que les deux précédents, parce qu'il est en somme fort authentique. Ceux qui en doutent sont peu nombreux et réduits à contester l'authenticité du livre tout entier, ce qui est très risqué.

Touchant le livre d'Osée, deux traits mis en lumière méritent surtout d'être notés, c'est que le premier chapitre, où il est question du prophète à la troisième personne, fut ajouté par un rédacteur postérieur et greffé sur le chapitre III, dont il forme un parallèle inauthentique. Ceci admis, on ne se heurte plus à la difficulté que le prophète aurait épousé deux fois, sur l'ordre de Dieu, une femme prostituée ou adultère. Notre critique fait en outre valoir des arguments très solides en faveur de l'authenticité des prédictions messianiques d'Osée, fort contestée de nos jours.

Voici les principales observations concernant les autres petits prophètes.

Contrairement à ce qu'on a souvent prétendu, tout le livre de Joël provient d'un seul et même auteur et il fut écrit après l'exil. Le livre d'Amos a passé par deux mains étrangères, qui y ont fait plusieurs additions, dont la plupart sont de date postexilienne; parmi elles il faut ranger la prophétie messianique IX, 8-15. Les parties primitives du court oracle d'Abdias (v, 2, 3, 7a, 10-14), sont un produit de l'exil; elles furent complétées plus tard. Du livre de Michée, il faut attribuer à ce prophète I, 2-16; II, 1-11; III, 1-12; IV, 9,14; V, 9-13; VI, 1-16; VII, 1-6. Une main différente a écrit pendant l'exil ou après II, 12-13; IV, 1-8, 11-13; V, 1-8, 14; VII, 7 ss. L'oracle authentique de Nahum, II, 4-III, 19, fut écrit entre 663 et 607. Le psaume qui précède ce morceau aura été ajouté après l'exil. Quant au livre d'Habacuc, il ne faut pas être trop affirmatif, vu la grande divergence d'opinion qui existe à son

sujet. La partie la plus authentique en est I, 2-11, datant de 605 environ. Des additions postérieures ont été faites au livre de Sophonie, en particulier III, 14-20. Le livre d'Aggée n'a pas été écrit par le prophète lui-même et renferme certaines incohérences. Du livre de Zacharie, les chapitres I-VIII sont seuls authentiques. Ils sont suivis de deux additions anonymes (IX-XI et XII-XIV), dont la provenance est contestée jusqu'à ce jour. Le livre de Malachie et celui de Daniel ne donnent lieu à aucune observation particulière.

La section dont il vient d'être rendu compte, est suivie d'une esquisse historique de la littérature prophétique en Israël, qui complète fort bien l'exposition précédente, où les différents livres prophétiques sont étudiés sans égard pour leur place chronologique. Cette esquisse mériterait d'être prise comme base d'un travail spécial qui n'a pas encore été fait, mais qui rendrait de grands services. Car il devient de plus en plus évident que non seulement les livres historiques et législatifs de l'Ancien Testament ont été fortement remaniés et complétés à travers les générations successives, pour être adaptés à chacune d'elles, mais qu'il en a été de même des livres prophétiques. Il faut dire encore ici qu'à propos des différents prophètes, M. Steuernagel donne de chacun les principales notices biographiques, ainsi que les traits caractéristiques de leur enseignement, ce qui rend service à l'histoire d'Israël et à la théologie biblique.

Nous abordons la section des livres sapientiaux. Elle s'ouvre par quelques considérations générales sur la sagesse hébraïque et juive et sur la littérature correspondante. Dans cette littérature, le peuple d'Israël ne joue aucun rôle, comme dans l'ancienne littérature, mais l'homme individuel, qui doit recevoir la rémunération de ses actions sur terre. On n'y rencontre non plus la moindre opposition contre l'idolâtrie, ce qui est si fréquemment le cas dans l'ancien Israël, jusqu'à l'exil. On voit par là déjà que nous nous trouvons dans la période postexilienne.

Celui des livres sapientiaux qui peut renfermer le plus sûrement certains éléments dérivant de l'ancienne tradition, c'est le recueil des Proverbes, surtout le groupe du milieu (X, 1-XXII, 16). Mais ce groupe même n'aura été formé que sous la domination perse. Et les autres groupes sont de date encore plus récente. Il faut bien reconnaître que ce livre, dans sa totalité, est un recueil de morceaux divers, comme le Pentateuque, le livre d'Esaïe, celui de Jérémie et d'autres écrits prophétiques, historiques, législatifs et autres. Et ce sont principalement les scribes, après l'exil, qui ont formé ces recueils et ensuite le Canon

de l'Ancien Testament. M. Steuernagel, après d'autres, a mis cela en pleine lumière. A cet égard, il ne faut pas se laisser tromper par certaines suscriptions qui font remonter la littérature des proverbes à Salomon. Elles n'ont pas plus de valeur que celles qui font remonter toutes les lois hébraïques, même les plus récentes, à Moïse, et la plupart des psaumes à David. C'est là de la théorie et non de l'histoire.

Le livre de Job est également de provenance postexilienne, parce que le problème qui le domine concerne l'individu souffrant, ce dont on ne se préoccupait guère tant que le peuple collectif était le sujet principal de la piété israélite. Son contenu se rapproche d'ailleurs des parties les plus récentes du livre des Proverbes. Nous ne le possédons point sous sa forme primitive. Les discours d'Elihu sont une addition postérieure, ainsi que d'autres morceaux plus ou moins étendus. Voilà ce qui ressort de l'excellente étude de notre critique.

Sur l'Ecclésiaste ou Kohéleth, il expose d'abord, selon son habitude, les opinions les plus marquantes émises à ce propos, pour exposer ensuite son propre avis. Il pense que l'auteur, qui a écrit aux environs de 200 avant notre ère, était gagné par le scepticisme de la philosophie grecque, mais cherchait à réagir contre lui, en s'appuyant sur les principes de la piété juive, dans laquelle il avait été élevé. Cette hypothèse n'expliquant cependant pas toutes les contradictions du livre, on suppose que des interpolations furent insérées pour en atténuer les thèses les plus sceptiques et les plus pessimistes.

Comme la section précédente, la quatrième et dernière ne comprend que trois livres : les Psaumes, les Lamentations et le Cantique des Cantiques.

Les premiers servaient de cantiques au culte du temple et à celui des synagogues, comme au culte privé. On a souvent cherché à classer les psaumes dans différentes catégories ; mais tous les essais de ce genre laissent à désirer. Dans beaucoup de ces morceaux lyriques s'exprime le contraste entre les justes et les méchants, parce qu'ils reflètent, pour la plupart, non des sentiments individuels, mais ceux de la communauté juive, opposée aux païens ou aux infidèles en général. Avant le Psautier actuel, il existait de plus petits recueils de ces épanchements poétiques. Le plus ancien, celui qui embrasse Ps. III-XLI, fut formé au Ve siècle avant J.-C. ; le recueil suivant, Ps. XLII-LXXXIII, au siècle suivant ; les autres recueils, à des dates plus récentes ; tout le Psautier existait vers 130. Les suscriptions des Psaumes expriment simplement l'opinion des scribes postexiliens qui ont formé ces recueils, et n'ont pas de valeur

objective. Ils ne remontent sans doute pas beaucoup plus haut que le recueil où ils figurent. Presque tous doivent donc avoir été composés après l'exil. Ces règles ne sont pourtant pas absolues et souffrent des exceptions. Voilà les principales thèses de M. Steuernagel sur ce livre. Elles n'ont pas d'autre prétention que de s'approcher de la vérité, autant que cela est possible à un juge compétent et impartial.

Les cinq chapitres des Lamentations furent sans doute composés pendant l'exil, sauf le troisième, qui semble être de date plus récente. Les chapitres II et IV proviennent peut-être d'un contemporain de la ruine de Jérusalem. Mais aucun de ces morceaux ne doit être attribué à Jérémie, comme le voudrait la tradition.

M. Steuernagel pense, avec les meilleurs critiques modernes, que le Cantique des Cantiques est un recueil de chansons de noce, comme elles sont en usage, depuis les temps anciens jusqu'à ce jour, parmi les Arabes de la Syrie. Ce recueil est de basse date et ne peut pas avoir Salomon pour auteur, ainsi que l'ont cru les rabbins qui en ont fait un livre sacré, en y voyant une allégorie, comme on a continué à le faire dans la chrétienté.

Nous ne nous arrêterons pas à l'appendice de notre ouvrage, traitant des Apocryphes et des Pseudépigraphes juifs, parce que ces deux chapitres sont extrêmement abrégés. Sur ce point, on trouvera facilement ailleurs des études plus complètes.

Tout ce qui se rapporte aux livres canoniques mérite donc d'être pris en sérieuse considération par ceux qui s'occupent de ces matières. Là notre auteur est l'un des meilleurs guides. Il fait connaître les principaux ouvrages et opinions concernant chaque sujet. Il ne donne ses propres conclusions qu'à bon escient et ne s'exprime qu'avec réserve dans les cas douteux. Son style est en outre très clair et n'offre pas aux lecteurs étrangers les mêmes difficultés que tant d'autres ouvrages allemands.

C. Piepenbring.

Cl. Huart. — **Histoire des Arabes**, t. I. — Paris, Paul Geuthner, 1912; 381 pp. in-8.

Ce n'était pas une mince ni facile besogne d'entreprendre d'écrire de nos jours l'histoire des Arabes. Nous savons, en effet, de cette histoire, à la fois, trop et trop peu. Depuis une cinquantaine d'années, le nombre

des ouvrages historiques et géographiques arabes qui ont été publiés ou traduits forme un ensemble imposant, au milieu duquel se dressent notamment les vastes chroniques de *Mas'oûdi*, d'*Ibn al-Athir*, de *Tabari*, le *Kitâb al-Aghâni*, les *Wafayât al-a'yân* d'*Ibn Khalikân*, la collection des géographes arabes éditée par l'infatigable De Goeje, pour ne citer que des instruments de travail qui sont dans toutes les mains.

Par contre, malgré les très remarquables travaux de Nöldeke, Wellhausen, Glaser, Hommel, qui ont jeté une vive lumière sur l'histoire et les institutions de l'Arabie antéislamique, malgré les études critiques faites sur les périodes suivantes par Defrémery, Nöldeke, De Goeje, le R. P. Lammens, Van Vloten, le Prince Caetani, il n'en reste pas moins vrai que la critique des sources de l'histoire arabe est née seulement d'hier et que bien des points restent encore à élucider. Dans ces conditions, on voit la difficulté de la tâche : beaucoup de documents à consulter, peu de travaux critiques. Il faut louer M. Cl. Huart d'avoir su se borner ; il n'a pris des uns et des autres que l'essentiel. Le premier tome de son livre, qui nous mène jusqu'à l'année 656 H. (=1258 J.-C.), au lendemain de la chute du khalifat de Baghdâd sous les coups des hordes mongoles de Hôlâgoû, est très substantiel. D'ailleurs étant donnée la disposition matérielle adoptée par l'auteur — absence de notes au bas des pages — il eût été impossible de discuter dans un texte de 359 pages, sans l'alourdir et le rendre presque illisible, des événements qui s'étendent sur plus de six siècles d'histoire, sans parler des chapitres relatifs à l'Arabie païenne. On trouvera peut-être trop bref le chapitre consacré aux « khalifes de Baghdad depuis Mostakfi », qui, en deux pages et demie, résume plus de trois siècles d'histoire au milieu desquels se placent, entre autres événements dignes d'attention, le règne très intéressant d'En-Nâsir lidîn Allâh, et la prise de Bagdad par les Mongols.

Quoi qu'il en soit, le livre de M. Huart comble une véritable lacune. Il met le grand public au courant du dernier état de nos connaissances en matière d'histoire des Arabes. Les chapitres II, III et IV (mœurs et coutumes des Arabes, Histoire primitive de l'Arabie, les rois de Ghassân et de Hira) seront très utiles à lire même par les arabisants, parce qu'ils résument une quantité de renseignements disséminés dans les monographies spéciales et qu'on chercherait vainement dans le fatras des légendes que nous ont transmis les auteurs arabes. On y trouvera condensés, les résultats que l'épigraphie sémitique

a versés dans le débat sur l'histoire ancienne de l'Arabie méridionale.

Les chapitres suivants, qui embrassent l'histoire musulmane proprement dite, depuis Mahomet jusqu'à la chute du khalifat abbaside de Baghdad en 1258, seront lus avec profit par tous ceux — et ils sont nombreux — qui ne peuvent pas recourir directement aux textes arabes.

Je signalerai aussi, dans ce premier volume, les chapitres VIII et XVIII qui donnent, quoique d'une manière très résumée, des notions utiles sur « l'organisation de la société musulmane » et les « institutions politiques et économiques » de l'Islâm.

En un mot, M. Cl. Huart a écrit un livre utile, d'une lecture agréable, qui réunit, selon le vœu de l'auteur, la « concision dans l'exposition » et la « précision dans les détails ». Le grand public y trouvera un guide sûr, les spécialistes un résumé commode au seuil des recherches plus approfondies qu'ils entreprennent.

Émile AMAR.

FÉLIX GOBLET D'ALVIELLA. — **L'évolution du dogme catholique. I. Les origines.** Préface par M. Salomon Reinach. — Paris, 1912. E. Nourry, 1 volume 8° de XIII-347 pages.

Avant tout, M. Félix Goblet d'Alviella a entendu faire œuvre pratique : « Nous avons donné à ce travail une allure populaire. Il n'est pas une œuvre d'exégèse ». Mais cette parfaite modestie et ce désir déclaré d'être utile encore plus qu'original ne doivent pas nous induire à méconnaître les mérites très personnels de son œuvre : coordonner est à peine moins difficile que découvrir, et l'on ne saurait trop encourager cet essai d'organisation des résultats de la critique la plus récente sur tant de points de détail exégétiques et historiques. Que ce livre doive beaucoup au travail euristique des Loisy, des Réville, des Sabatier, c'est ce que M. F. G. d'A. proclame tout le premier ; mais ni de pensée ni de forme son livre n'est un pâle centon ; l'auteur va souvent plus loin — ou ailleurs — que les savants dont il utilise l'investigation ; il garde vis-à-vis d'eux une liberté d'autant plus louable que son interprétation n'est asservie à aucune passion polémique, que son livre expose et commente *simpliciter et innocue*, qu'en tout M. G. d'A. se conforme à la grave et loyale méthode dont son père fut l'un des plus ardents promoteurs.

L'évolution du dogme, dans les « origines », se manifeste en cinq développements successifs et nettement caractérisés : 1°) la morale religieuse de Jésus ; 2°) la tradition apostolique (correspondant à la première génération de chrétiens); 3°) la doctrine de l'apôtre Paul (qui se révèle pour partie dans les Épitres et les Actes des apôtres, pour partie dans l'Apocalypse ; 4°) la tradition post-Apostolique, qui trouve son expression la plus complète dans les synoptiques et correspond aux deuxième, troisième, quatrième générations de chrétiens — enfin 5°) la théologie du IVe Évangile.

Division qui d'ensemble apparait un peu trop simpliste. L'on ne saurait, de plus, s'empêcher de formuler de sérieuses réserves en ce qui concerne l'utilisation assez arbitraire des synoptiques tour à tour comme document sur la morale originale de Jésus et comme tableau, d'ailleurs subjectif à l'extrême, de la pensée chrétienne des deuxième, troisième et quatrième générations chrétiennes : ce serait encourir le reproche de « donner et retenir » à l'excès — reproche qui atteindrait aussi l'emploi que fait M. F. G. d'A. du témoignage des *Actes*, — si l'auteur agissait avec moins de prudence et ne se précautionnait pas d'avertir qu'il n'attache dans l'un et l'autre cas qu'une créance minima à l'historicité des textes allégués. Pour lui, le fait fondamental du christianisme primitif, c'est la résurrection — et son exposé en montre la théorie innervant tout le dogme chrétien. C'est le pivot naturel de toute la christologie. « Nous pensons contrairement à M. Loisy que peu importait la vie ou la mort de Jésus » (p. 112) (en leurs circonstances matérielles, s'entend). La résurrection est la cellule qui « fécondée successivement par l'esprit paulinien, l'esprit grec et l'esprit romain » fut vraiment le centre vital du christianisme, de sa dogmatique, de son ecclésiologie.

Les apparitions de Jésus, dit M. F. G. d'A., devaient d'autant plus impressionner les disciples que la résurrection à laquelle croyaient les Juifs devait avoir lieu à la fin des temps, et non pas immédiatement après la mort. Jésus ressuscité, c'était le signe de la fin très proche du monde ; c'était le signe aussi d'une faveur spéciale de Dieu à l'égard de leur maître, une démonstration de sa messianité. La croyance à la résurrection fit naître la croyance au Messie. Dans tout leur enseignement, les apôtres cherchent à expliquer la mort et la résurrection par les prophéties contenues dans l'Ancien Testament. Sans doute y a-t-il autre chose encore dans la prédication eschatologique des apôtres, et ce surplus, M. F. G. d'A. l'a esquissé bien sommairement (p. 153), mais sa

démonstration de la valeur de l'idée de résurrection dans le dogme primitif est solidement ordonnée et fort attachante.

La prédication de l'apôtre Paul en terre païenne est ici présentée — ce qui n'est pas commun — dans toute son ampleur de fait social, et parallèlement M. F. G. d'A. procède à une minutieuse détermination des éléments de la pensée paulinienne. A la doctrine de Paul sur la prédestination et l'irresponsabilité humaine, M. F. G. d'A. attribue deux facteurs essentiels : l'obligation où se trouve l'apôtre des gentils de démontrer l'inutilité des œuvres comme moyen de salut, afin de justifier la conversion des païens — et la « suggestion opérée par les textes bibliques » où Paul voit une préfiguration, et partant une nécessité inéluctable pour les événements à venir.

Curieux de philosophie des dogmes, M. F. G. d'A. nous paraît être particulièrement à son aise dans des problèmes comme ceux que soulève — et par séries — le Quatrième Évangile. Pour la critique de son historicité et la composition du texte, il fait confiance, et confiance entière à Wellhausen. Mais c'est d'une critique toute personnelle que s'inspire le chapitre consacré à la théologie du IVe Évangile, en ses pages surtout où est indiqué le parti pris « rationaliste » qui systématise toute cette théologie et aussi le dualisme platonicien qui commande sa morale — tout ce que Jean Réville appelait « le prolongement de lignes déjà marquées dans le dessin complexe de Philon ».

Le livre de M. F. G. d'A. se ferme sur des conclusions lucides et abondantes, qui n'ont que le tort d'engager quelque peu les résultats d'ensemble de son investigation. Au cours de son exposé, l'auteur avait abordé les questions de liturgie primitive, cène, exercice des charismes etc. Dans les dernières pages de son livre, il évoque, à propos de la sotériologie chrétienne, quelques-uns des éléments de comparaison fournis par les mythes orientaux. M. Salomon Reinach, dans la brillante préface qu'il a donnée à ce volume, soutient les droits de l'exégèse mythologiste. Nul doute que M. F. G. d'A. ne les admette aussi, mais cette étude de dogmatique en eût-elle reçu une lumière authentique et neuve ?...

Telle qu'elle est, cette première partie d'un hardi travail permet d'augurer le plus favorablement du caractère scientifique de l'ensemble et de son succès auprès d'un vaste public.

P. Alphandéry

Karl Voelcker. — **Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation.** — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912; un vol. in-8°, de viii-297 pages.

L'ouvrage de M. K. Voelcker est consacré à l'étude de la notion de tolérance et à l'intolérance religieuse, telle qu'elle existait au xvi[e] siècle, et telle qu'elle découlait forcément de la notion du rôle réciproque de l'Église et de l'État au moyen-âge. Se croyant le dépositaire unique de la vérité, l'*Église* devait naturellement combattre comme erreur et comme crime tout ce qui n'exprimait pas sa manière de voir. L'*État*, quel que fût, sur le terrain politique, son antagonisme avec l'Église, était entièrement d'accord avec elle sur l'obligation qui lui incombait de défendre par tous les moyens la foi chrétienne[1].

La Réforme prit d'abord tout simplement la suite de ces idées, en les appliquant, bien entendu, à la foi nouvelle. Luther et Calvin auraient cru manquer à leurs devoirs les plus sacrés, en capitulant devant l'hérésie; non seulement l'hérésie catholique, mais toutes les sectes des libertins, des anabaptistes, etc. furent proscrites par eux. Au premier abord on put croire que rien n'était changé. Mais il se forma quelques groupements de penseurs plus indépendants, où les traditions des humanistes se cultivaient, timidement, où s'avivait peu à peu le besoin d'une liberté plus grande, à l'encontre de l'emprise dogmatique plus stricte des uns et des autres. Il y eut quelques tendances *d'accommodement*, qui devaient échouer, deux religions ne fusionnant jamais, mais réussissant tout au plus à en créer une troisième, hybride, sans tuer les deux premières. L'insuccès de l'accomplissement ouvrit quelques chances d'avenir à la tolérance. Tolérance d'abord bien étroite, chacun des dissidents religieux ne travaillant d'abord que pour soi, mais peu à peu pourtant au profit de tous. L'individualisme religieux s'affirmant de plus en plus, la spéculation indépendante devint possible, et plus tard, bien plus tard seulement, naquit la tolérance confessionnelle. C'est par ce long détour que la Réforme devient le point de départ de la tolérance moderne. L'État protestant a frayé la route à l'État neutre moderne; il supporte, dès le xvii[e] siècle, les minorités catholiques; il atténue l'action pénale contre les hérétiques. Après

1) Jamais l'empereur Frédéric II ne brûla plus d'hérétiques que pendant la lutte à mort qu'il soutint contre Grégoire IX et Innocent IV.

avoir réussi parfois dans des tentatives d'Union entre les différentes Églises protestantes, il finit par postuler le principe d'une tendance irénique entre toutes les confessions religieuses ou tout au moins chrétiennes[1].

Nous nous sommes bornés jusqu'ici à résumer l'exposé de M. Voelcker, peut-être un peu trop théorique, dressé d'après un concept logique des choses, auquel ne répond pas précisément la réalité des événements. A les étudier de près, on constate que cette évolution des idées n'a pas été si facile ni si rapide ; c'est par la *force*, pas par le *raisonnement*, que les minorités obtiennent le plus souvent le droit de vivre ; on en citerait des exemples à la douzaine[2]. Jamais les protagonistes de la Réforme n'ont admis le droit à la « liberté de croire et de penser ». Comme l'écrivait le théologien wurtembergeois Brenz : « Sans la (vraie) foi, l'homme n'a pas de conscience, mais il est marqué du sceau de la Bête » (p. 270).

C'est, à vrai dire, le piétisme, puis surtout le rationalisme du XVIIIe siècle qui ont été les champions efficaces dans la lutte contre la rigidité luthérienne ou calviniste et ont fini par briser leur empire. Sans doute piétistes et rationalistes étaient, eux aussi, des « fils de la Réforme » ; sans doute Lessing, Goethe, Schiller n'ont pas tort en proclamant que Luther a délivré l'humanité du joug de la lettre ; mais la vérité historique nous oblige à déclarer qu'il aurait sans doute considéré avec un extrême déplaisir ces rejetons illustres de « son » esprit. « Considérée, dit l'auteur, « *sub specie aeternitatis* », la Réforme, quelque incomplète qu'elle fût d'abord, amena cependant un mouvement libérateur. La route royale de la tolérance moderne a passé par Wittenberg et Genève » (p. 263). Je le veux bien ; mais les voyageurs qui ont pris cette route, ont dû rompre, par de longs et pénibles efforts, les nombreuses barrières établies par les réformateurs. Je suis d'accord avec M. V. sur ce point que leur action seule a rendu *possible* la venue de cette tolérance (encore bien imparfaite, en tant de pays) dont nous nous glori-

1) M. V. cite comme une preuve du contraire la Lettre de Majesté de 1609, accordée aux protestants bohêmes ; mais il oublie qu'elle fut arrachée à Rodolphe II par les plus violentes menaces et qu'immédiatement après la victoire des Habsbourgs, elle fut révoquée.

2) Est-il besoin de rappeler les noms de Michel Servet, de Sébastien Castellion, pour Calvin, ceux de Carlstadt, Schwenckfeld et de tant d'autres, pour Luther ?

fions aujourd'hui ; mais, comme historien consciencieux, je me refuse à croire qu'ils l'aient jamais voulue [1].

Rod. Reuss.

1) Une bibliographie très complète du sujet est donnée pages 264-273. Il est intéressant de comparer au livre de M. Voelcker celui de M. l'abbé N. Paulus (*Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, in-8°), qui vient de paraître et qui condamne, naturellement, l'intolérance luthérienne, qu'il constate à bon droit, tout en approuvant cette même intolérance chez les représentants de son Eglise.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

L. Delaporte. — **Epigraphes araméens** (sic). *Étude des textes araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes*. Paris, Geuthner, 1912, in-8, pp. 93. — Un certain nombre de tablettes assyriennes et babyloniennes portent, à côté du texte écrit en caractères cunéiformes, de courtes épigraphes araméennes, gravées ou tracées au calame : simples notes de référence destinées à faciliter le classement ou la consultation des documents, en indiquant d'un mot leur nature ou le nom des intéressés. On avait espéré, aux débuts de l'assyriologie, que ces petits textes, alors qualifiés « phéniciens », aideraient au déchiffrement des signes cunéiformes ; mais en réalité, dans la plupart des cas, c'est l'assyrien ou le babylonien qui permet de lire le texte araméen souvent écrit avec négligence et mal conservé. Si restreint que soit le nombre de ces inscriptions bilingues (à peine dépasse-t-il la centaine), elles méritent d'être examinées avec soin, puisqu'elles fournissent quelques points de repère pour la grammaire comparée des langues sémitiques, encore si imparfaite, malgré les nombreux et savants travaux dont elle a été l'objet en ces derniers temps. M. Delaporte a fait un travail utile en réunissant dans un même volume tous ces textes disséminés en divers recueils. Il y a joint une bibliographie à peu près complète et a résumé les opinions des savants qui les ont publiés ou commentés. Il n'était guère possible d'ajouter aux nombreuses conjectures déjà formulées, surtout sans un examen direct des monuments originaux. En s'astreignant à collectionner les textes et à les rééditer avec soin, en y ajoutant un index de tous les mots araméens et une table de concordance, l'auteur de ce volume a accompli une tâche méritoire dont les épigraphistes lui seront reconnaissants.

J.-B. Ch.

Die Mittlere Lehre (Mâdhyamika Çâstra) des Nâgârjuna, nach der tibetischen Version übertragen von Max Walleser. — Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1911, in-8, p. viii-188, M. 4,80. — Le livre du même auteur intitulé « die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus » constituait la première partie d'une série d'études entreprises par M. W. sur l'évolution de la philosophie bouddhique. Le présent ouvrage représente le tome II, mais son caractère est tout autre : ce n'est plus la reconstitution d'un système de pensées, c'est la traduction d'un texte et de son commentaire. On semble même s'être interdit, sans doute par un souci d'ab-

jectivité, toute espèce d'exposition ou de critique des doctrines. Nous regrettons, quant à nous, que l'introduction écrite par M. W. se limite à trois pages, dont une à peine traite de la signification historique des théories ; nul n'était plus qualifié que l'auteur pour esquisser une interprétation de la philosophie mâdhyamika.

Les documents traduits sont d'une part la *Mâdhyamika-kârikâ*, dont la rédaction sanscrite primitive nous a été conservée par Candrakîrti ; d'autre part le commentaire (*Akutobhayâ*) qu'a fait de cette kârikâ l'illustre Nâgârjuna ; cet écrit ne nous est connu que dans sa version tibétaine, celle qu'a traduite M. W. et dans sa version chinoise sensiblement différente, que l'auteur traduira également ; mais il a pu reconstituer d'une façon approximative le texte sanscrit du commentaire, tant ont coutume d'être littéralement exactes les traductions tibétaines. Pour la confrontation de l'édition « noire » avec l'édition « rouge » du Tanjur, préliminaire à l'établissement définitif de la tradition allemande, M. W. s'est assuré la collaboration de l'érudit traducteur du « Madhyamakâvatâra » et d'autres compositions de cette école, M. de la Vallée Poussin.

La traduction de M. W. est telle qu'on devait l'attendre de lui : sobre et précise. La difficulté du texte résidait plutôt dans l'aride subtilité de la pensée que dans la langue même ; la glose de Nâgârjuna n'est guère moins sèche que la kârikâ. Les variantes des éditions de Potala (Lhasa) et de Péking ont été fidèlement notées. Mais un index sanscrit-tibétain-allemand et une table des passages où figurent les divers termes techniques auraient été les bienvenus.

Cet ouvrage nous donne, sous son aspect le plus abstrait, la substance de la doctrine Mâdhyamika telle qu'elle naquit au IIe s. de notre ère. Le contenu positif de cette doctrine est l'approfondissement de la théorie spécifiquement bouddhique des douze causes, qui, en expliquant l'existence et l'ignorance, constitue la connaissance et le salut. A cet égard, l'école Mâdhamika, quoiqu'elle fasse partie du Grand Véhicule, reste dans la tradition du Bouddhisme primitif, tel qu'elle se maintint dans le Petit Véhicule. Mais, au lieu de professer, comme ce dernier, un positivisme assez indifférent à la métaphysique et d'un caractère surtout moral, l'école en question, sans doute à cause de son voisinage et de sa rivalité avec celle des Yogâcâras, s'applique à tous les problèmes métaphysiques. L'originalité des solutions qu'elle fournit consiste en un esprit de négation systématique, dont l'instrument est un type spécial de dialectique. — Négation systématique : en effet, quand les Mâdhyamikas rejettent toute existence et toute vérité, leur scepticisme ne se fonde en aucune façon sur le doute, sur une incertitude qui serait inhérente à notre connaissance ; leur formule n'est pas : ceci aussi bien que cela : c'est, en un dogmatisme sûr de lui-même : ni ceci, ni cela. — Et, disons-nous, ce dogmatisme négatif se démontre par un type spécial de dialectique : il s'agit toujours de dissocier un concept en deux termes, par exemple, dans une essence donnée,

elle-même et ce en quoi elle se réalise ; ou, dans une action donnée, l'acte et l'agent ; puis, de faire voir que les deux termes ne peuvent exister, — au sens absolu du mot, — ni ensemble, ni séparément ; d'où l'on conclut que ce concept était vain, ou plutôt « vide ».

La méthode ainsi définie aboutit donc à une critique très serrée de la plupart des notions philosophiques de l'Inde. La réalité comme la vérité s'effondrent, quand est sapée leur base commune, la notion d'existence. L'objectivité des dharma est nulle ; l'autonomie même d'un concept (svabhâva) n'est qu'apparente, de sorte qu'aucune inférence ne peut s'accrocher à un point ferme et fixe. Un sentiment obscur, mais intense, de la relativité a inspiré cette critique. Si cet ouvrage conserve, comme nous le croyons, une valeur philosophique, c'est précisément parce qu'il prouve, malgré lui pour ainsi dire, que la relativité est la seule chose absolue. Mais quand il lui arrive d'isoler la notion de relation (ch. XIV, Saṃsarga), c'est pour y appliquer le même procédé dissolvant qu'aux autres concepts. Car le but n'est pas d'édifier une théorie de la connaissance, mais de fonder la délivrance. Or, en vertu de la vacuité universelle (çûnyatâ), le saṃsâra ne fait qu'un avec le nirvâṇa (ch. XXV). Le phénomène ne peut cacher l'être, car il n'existe ni phénomène, ni être. Le nirvâṇa lui-même n'est ni être, ni non-être ; bien plus, cette formule même est dénuée de sens, puisque être et non-être ne signifient rien. Burnouf (Introduction, p. 498 et suiv.) a prononcé d'emblée le mot juste, en qualifiant cette doctrine de pyrrhonisme ; c'est bien en effet, comme chez les Pyrrhoniens de tous les temps, le dogmatisme négatif s'employant à faire la place nette pour la pratique ou pour une foi.

Cette foi, sans doute, était plus abstraite que littérale ; car les Mâdhyamikas tenaient le Bouddha, lui aussi, pour inexistant. Mais, à en juger par la puissante efflorescence de la métaphysique mahâyâniste qui s'épanouit dans l'Inde du Nord aux premiers siècles de notre ère, c'était la foi qui convenait à cette époque et à cette région. On reconnaît dans la dialectique mâdhyamika l'esprit de subtile discussion qui s'était exprimé dans le « Milinda-praçna ». Dans l'intervalle, la préoccupation édifiante a plutôt diminué, mais le goût de l'argumentation n'a certes pas décru. La Mâdhyamikâ-kârikâ représente, dans l'évolution de la logique bouddhique, un jalon intermédiaire entre la première sophistique indienne, dans laquelle un Nâgasena s'essayait à manier les concepts, comme un Antisthène ou un Protagoras, et la constitution au VIe s., d'une logique définitive et systématique, chez Dignâga et son successeur Dharmakîrti. On saura gré à M. W. d'avoir facilité l'intelligence d'un texte important à la fois pour les indianistes et pour les historiens de la philosophie.

P. Masson-Oursel.

D. J. W. Rothstein. — **Juden und Samaritaner.** Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Eine kritische Studie zum Buche

Haggai und zur Jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908, in-8, 82 pages. — De l'avis de presque tous les commentateurs, il n'est guère de livres dans l'A. T. qui soient aussi faciles à dater que celui d'Aggée : la deuxième année du roi Darius. Mais duquel des trois Darius connus s'agit-il ? Ici la question se complique. Les uns optent pour Darius I[er], fils d'Hystaspe, 521-485 ; d'autres pour Darius II Nothus, 425-405 ; les troisièmes, enfin, pour Darius III Codoman, 336-330.

Le synchronisme que l'on pourrait espérer établir entre l'activité prophétique d'Aggée et la construction du temple après le retour de l'exil n'est pas non plus satisfaisant. Car un espace de temps assez long s'échelonne entre l'édit de Cyrus, l'interruption des travaux de reconstruction par suite des agissements des Samaritains, enfin la reprise de ces travaux au temps d'Aggée, et leur achèvement sous le règne d'un Darius.

La question n'est pas encore élucidée d'une façon définitive. Après tant d'autres commentateurs, M. Rothstein apporte sa pierre à l'édifice que l'on construit savamment pour établir l'histoire de cette période post-exilique. Il le fait dans une plaquette qui n'est pas volumineuse mais où le style souvent lourd, où l'obscurité même du sujet traité, ne laissent pas apparaître à l'esprit du lecteur toute la lumière qu'on serait en droit d'attendre de la part d'un spécialiste en la matière.

L'introduction expose le problème ; l'auteur voit dans la prophétie d'Aggée un reflexe d'après lequel *le peuple du pays* (עם הארץ) est une expression désignant les Samaritains, qui furent écartés par Zorobabel et les autres chefs de la communauté juive, ceux-ci ne voulant pas les laisser prendre part aux travaux de réfection du Temple.

Le chap. I étudie cette attitude du peuple juif à l'égard du « peuple du pays », d'après Aggée 2, 10-14 et Esdras 4, 1-5, et l'auteur conclut (p. 41) que le 24[e] jour du 9[e] mois de la 2[e] année de Darius est le jour de naissance du judaïsme post-exilique, au sens strict du mot.

Le chap. II traite de l'encouragement de Zorobabel par une promesse et fait l'exégèse de Aggée 2, 20-23.

Enfin, le chap. III s'occupe de la promesse de Iahvé à la communauté lors de la pose de la première pierre pour la construction du Temple, Aggée, 2, 15-19, et se termine par cette affirmation (p. 73) que le 24[e] jour du 9[e] mois de l'année 520 *fut* le jour où l'on posa la pierre fondamentale (Grundsteinlegung) pour la reconstruction du Temple par Zorobabel.

L'auteur termine par une conclusion où il tient compte des éléments d'information nouveaux qu'apportent les papyrus araméens d'Éléphantine, et il conclut que si la date de jour et de mois qu'il vient d'établir se trouve vérifiée, elle marque aussi le jour de la naissance du véritable judaïsme, et de sa séparation consciente d'avec les éléments païens et semi-païens qui, comme des scories, l'encombraient jusqu'alors.

F. Macler.

Paul Gauckler. — **Le sanctuaire syrien du Janicule**. Un vol. in-8, de IX-367 pages avec fig. et planches. — Paris, Auguste Picard, 1912. — Nos lecteurs savent l'intérêt, au point de vue de l'histoire des religions, des fouilles entreprises par Paul Gauckler, en partie avec l'aide de MM. Darier et Nicole de Genève, sur le Janicule à Rome et qui ont amené la découverte d'un sanctuaire syrien (voir *RHR*, t. LVIII (1908), p. 306-309 ; t. LXI (1910), p. 133-135 avec fig.). Après la mort de l'actif archéologue (voir *RHR*, t. LXV, p. 139-140) des mains pieuses se sont occupées de réunir les articles épars, d'en compléter l'illustration et d'y joindre des notes inédites, voire tout un chapitre (le chap. VI, sur le temple du IVe siècle). En même temps qu'un hommage, ce volume est donc un service rendu à nos études et une mise en valeur d'une découverte qui compte parmi les plus importantes qui aient été faites, en ces dernières années, à Rome.

Les éditeurs ne se sont pas dissimulé que la réimpression de ces mémoires entraînait des répétitions. Le lecteur pressé ira tout droit au deuxième chapitre, consacré (comme le premier, mais sous une forme plus développée) à décrire le bois sacré de la nymphe Furrina où se réfugia pour y mourir Caius Gracchus, en 121 avant notre ère. On y trouvera d'intéressants renseignements sur tous les monuments se rapportant aux cultes syriens mis au jour à Rome. Presque tous les grands dieux de Syrie y figurent. Sur le Janicule, Gauckler a même découvert un nom divin nouveau, le Jupiter *Maleciabrudès* ou *Malec iabrudi(tanus)* fort intéressant en ce que le vocable *malek* (roi) paraît y jouer le même rôle qu'ailleurs le terme *ba'al* (maître, seigneur). C'est un nouvel argument pour qui n'admet pas l'existence d'un dieu particulier et ancien *Malik* ou *Milk*[1].

La présence de ces dieux étrangers s'explique par le fait que le quartier du Trastévère, où le fameux *lucus* restait désert depuis que Caius Gracchus y avait trouvé la mort, s'emplit d'Orientaux au second siècle de notre ère — et même plus tôt si l'on accepte pour l'autel de Malachbel (*Soli Sanctissimo*), conservé au Capitole, l'opinion de Stuart Jones qui le date du Ier siècle, — Juifs, Phéniciens, Palmyréniens, Apaméens, Héliopolitains. On peut dire avec Gauckler qu'au temps des Antonins et des Sévères, tout le Panthéon syrien avait élu domicile sur les bords du Tibre et, de plus, on connaît aujourd'hui un des sanctuaires qui abritait ces cultes étrangers. Les derniers chapitres sont consacrés à une étude précise des trois sanctuaires superposés. Nous en avons précédemment indiqué l'économie. Mais au sujet de la logette, renfermant une section de crâne humain, découverte juste au-dessous de la place occupée dans l'abside par la statue du dieu (dieu syrien figuré en Jupiter), il nous faut signaler une note additionnelle (p. 90-92) communiquée par M. Goguel sur la boîte à reliques exigée par la liturgie catholique dans tout autel consacré. On pour-

1) Voir *Milk*, *Moloch*, *Melqart*, dans *RHR*, t. XLIX (1904), p. 163-168, réimprimé dans nos *Notes de Mythologie syrienne*.

rait penser que la disposition dans le sanctuaire du Janicule a été adoptée avant la réaction païenne de Julien, lors d'une adaptation du sanctuaire syrien au culte chrétien, puis qu'à l'époque de Julien on ait replacé dans l'abside la statue du dieu réintégré. Mais il y a à cela plusieurs difficultés, notamment qu'à cette époque l'autel chrétien n'était pas placé au fond du sanctuaire dans l'abside, mais au milieu de l'église.

Le nombre de textes et de sculptures livrés par le temple syrien du Janicule est remarquable. Gauckler a même pu établir qu'une base en marbre, depuis longtemps au musée du Louvre, en provenait. La pièce capitale est cette idole en bronze, figurant une femme au corps enserré d'un serpent. D'après Gauckler ce serait la Fortune et en même temps Atargatis. Nous ne pouvons que rester sur nos réserves (*RHR*, t. LXI, p. 137) même si la restitution de la dédicace, sur laquelle il se fonde, est exacte. Quoi qu'il en soit, on lira avec un vif intérêt le chapitre intitulé « la nativité de la déesse syrienne Atargatis ». Gauckler a tiré le meilleur parti de ces découvertes et elles ont été pour lui l'occasion de suggestions qu'une étude plus prolongée lui aurait permis de développer ou de rectifier. Il n'a présenté que sous une forme dubitative son hypothèse du sectionnement rituel du crâne de certaines statues et, vraisemblablement, eût-il été amené à l'abandonner. Il reste à souhaiter que le gouvernement italien, qui a interrompu les fouilles quand elles sont devenues trop fructueuses, se décide à les poursuivre.

René Dussaud.

D. Tyssil Evans. — **The principles of hebrew Grammar, wit examples and exercises for the use of students**. London, Luzac and Co., 1912. In-8° de xl et 392 + 120 pages. — Cet ouvrage est destiné, comme le dit la préface, à ceux qui veulent faire une étude sérieuse de la langue hébraïque, même s'ils ne désirent pas pousser cette étude à fond. Avec les exercices qui accompagnent la grammaire, le livre répond très bien au but que l'auteur s'est assigné. L'introduction donne une idée suffisante du caractère des langues sémitiques et de l'histoire de l'hébreu. Le plan de la grammaire proprement dite est conforme aux nécessités pédagogiques. L'auteur a eu raison de ne pas supprimer entièrement dans la morphologie l'emploi des formes pour le réserver à la syntaxe, et il donne quelques notions des noms avant l'exposé des verbes.

Les règles grammaticales sont exposées en général avec une grande clarté et les données de la grammaire comparée sont utilisées comme il convient. L'auteur a su rester dans le juste milieu en ce qui concerne les innovations grammaticales. Il est au courant des progrès de la philologie sémitique, mais il ne se croit pas obligé d'adopter toutes les hypothèses récentes, même quand elles émanent de philologues réputés. Nous l'approuvons en particulier d'avoir maintenu la théorie du *scheva* moyen, et de repousser l'idée que les formes verbales univocaliques (*qtul*) viendraient de formes bivocaliques (*qutul*). Il est à regretter toutefois que les formes primitives supposés soient écrites en carac-

tères hébreux au lieu de caractères latins ; la dérivation en est partiellement faussée. Ainsi לוֹ viendrait de לָהוּ, mais, avant la contraction, la voyelle *a* n'était probablement pas modifiée : il aurait donc fallu écrire *la-hu*. Il aurait mieux valu aussi, croyons-nous, supprimer les formes purement théoriques, comme le suffixe féminin pluriel *n* après *d*, יִקְטְלָן, dont il n'existe pas un exemple, le *noûn* ayant un autre usage.

Il va sans dire que nous ne sommes pas d'accord avec M. Evans sur tous les problèmes que présente l'explication des formes grammaticales. Nous nous bornerons à relever quelques omissions ou inexactitudes, faciles à corriger : P. XXXVIII, l'auteur cite comme grammairiens juifs Ibn Ezra et Kimchi, et laisse de côté Hayyoudj et Ibn Djanâch, de beaucoup plus originaux. — P. 36, il est dit que le *dagesch* n'est omis dans une consonne avec *schewa* que si la voyelle précédente est brève. Or, il n'arrive jamais qu'une telle consonne soit précédée d'une longue. — P. 47, le *zaqêf* peut être aussi bien devant l'*atnaḥ* qu'entre cet accent et le *silluq*. — Le *rebîa* est plus faible que le *tifḥa* (à écrire טִפְחָא et non תִּפְחָא ; de même מַשְׁטָא, non פַּשְׁטָא, et לְגַרְמֵהּ, non לִגְרְמֵהּ. — P. 51, שָׁלַחְתְּ n'est pas une forme mixte, le *pataḥ* furtif du *ḥeth* n'empêche pas le *dagesch qal* de la consonne suivante. — P. 53, les lettres פ et ס ne sont pas les initiales de פרשה et סדר, mais de פתוחה et סתומה, employés selon que l'espace blanc va jusqu'au bout de la ligne (ouvert) ou non (fermé) — Ibid., les *haftaroth* ne sont pas des *divisions*, mais des *extraits* des Prophètes. — P. 64, סִבֹּלֶת n'est pas formé à côté de שִׁבֹּלֶת, mais une notation du mot tel qu'il était prononcé par les Ephraïmites. — P. 67, le *schewa* ne s'allonge pas en voyelle, mais la voyelle brève primitive disparaît hors de la pause et s'allonge à la pause. — P. 84, אנו étant un *ketib* n'a pas de vocalisation. — P. 94 זוּ est *toujours* pronom relatif. — P. 121, les mots יָמָּה, חוּצָה, bien que n'ayant pas l'article, sont déterminés. — P. 136, le suffixe מוֹ ne s'emploie pas à l'occasion, mais dans les livres anciens de la Bible. — P. 154, קָטַלְתְּ ne peut pas venir de קָטַל et אַתְּ, mais le préfixe *ta* est commun au pronom et au verbe. — P. 217, l'exemple de אֶחְתֹּם est mal choisi, le préfixe de la première personne ayant toujours *segol*. — Ibid., de même יֶחְזַק, car le préfixe a toujours *segol* devant *a*. — P. 219, vocaliser נֶחְתַּם au lieu de נִחְתַּם. — P. 244, la forme contractée de סֹב n'existe que devant les suffixes pronominaux. — P. 259, il ne faudrait pas édifier la conjugaison d'un temps avec les deux seules formes בִּינוֹתִי et רִיבוֹת.

Ces petites critiques ne nous empêchent pas de rendre hommage à la valeur de la grammaire de M. Evans. Ajoutons que les exercices (interrogations, versions et thèmes) nous paraissent de nature à faciliter l'étude de l'hébreu en Angleterre. Le livre est fort bien imprimé (les fautes typographiques sont rares), et nous souhaitons que la seconde partie ne se fasse pas trop longtemps attendre.

MAYER LAMBERT.

G. Guénin. — **Les rochers et les mégalithes de Bretagne** (légendes, traditions et superstitions). Brest, 1911. — Dans cet opuscule, où de nombreuses et patientes recherches sont condensées en quelques pages, M. G. Guénin a groupé, dans un ordre méthodique, les diverses légendes, traditions et superstitions qui sont encore attachées en Bretagne aux rochers et aux mégalithes. Menhirs, dolmens, cromlechs, rochers isolés ou groupés portent des noms ou sont l'objet de traditions qui concernent le diable et les sorciers ; — Dieu, les Saints et les Prêtres; — les Fées, les Géants et les Génies, — les Nains et les Follets. A ces traditions très nettes, M. Guénin ajoute douze légendes relatives aux sacrifices humains et aux druides, à certains animaux plus ou moins fantastiques. Après avoir énuméré tous les mégalithes et tous les rochers de Bretagne, pour lesquels il a pu retrouver des noms et des traditions de ce genre, M. Guénin consacre la seconde partie de son travail à une étude du Culte des Pierres ; il montre que la pierre, rocher ou mégalithe, était vraiment une divinité en Bretagne, qu'elle était honorée comme telle, et que l'Eglise chrétienne a dû plusieurs fois transiger sur ce point avec les vieilles habitudes païennes des Bretons.

Ce travail de de M. Guénin est des plus précieux en raison même de la méthode strictement objective et expérimentale que l'auteur applique. Il part, non point d'idées préconçues ni même d'idées générales sur la religion, mais de faits précis, observés dans le temps et dans l'espace ; de ces faits, et d'eux seuls, il tire des conclusions précises. Il apporte ainsi une contribution, digne de toute confiance, à l'étude des plus anciens cultes armoricains.

J. T.

R. Wünsch. — **Aus einem griechischen Zauberpapyrus**, Bonn, 1911 ; — Id., **Antike Fluchtafeln**, 2e éd., Bonn, 1912. — M. R. Wünsch, pour lequel la magie gréco-romaine, les papyrus magiques, les *tabellae defixionum* n'ont pas de secrets, a publié quelques textes de cette catégorie dans la collection *Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen*, que dirige M. Hans Lietzmann. Il a donné : en 1911 une partie assez importante du papyrus de la Bibliothèque nationale de Paris Suppl. gr. 574 ; en 1912, plusieurs *tabellae defixionum*, trouvées en Grèce, dans l'Italie méridionale, dans l'Afrique du Nord, en Dalmatie. Le texte de ces documents, collationné avec le plus grand soin, est accompagné de notes abondantes qui en facilitent l'intelligence et qui contiennent de très précieux renseignements bibliographiques.

J. T.

M. Nichols Wetmore. — **Index verborum Vergilianus**. New Haven, Londres et Oxford, 1911. — Cet *Index verborum Vergilianus*, établi avec un soin très scrupuleux par M. Nichols Wetmore, s'adresse plutôt aux latinistes et aux grammairiens qu'aux historiens des religions antiques. Ceux-ci néanmoins pourront y trouver quelque profit, puisque l'Index renferme les noms des divinités, des héros, des personnages légendaires que le poète de Mantoue

a nommés dans ses œuvres. Il peut être utile de retrouver aisément et vite tous les passages où Virgile a parlé de Jupiter, de Junon, de la Sibylle, de Neptune, de Silvain, de Faunus, etc.

J. T.

A. DE PANIAGUA. — **Les monuments mégalithiques. Destination. Signification.** Avec une préface de Jacques de Morgan, 20 figures; XII-90 pp., 3 francs. Paris, Edition des « Documents d'Histoire » (Paul Catin) 1912. — L'auteur veut démontrer la signification rituelle des dolmens et des menhirs, qu'il met en rapport avec la litholâtrie et l'ityphallisme. La présence d'ossements dans plusieurs dolmens à galerie n'indiquerait point le caractère funéraire de ces monuments. Ces ossements seraient les restes des sacrifices pratiqués dans le sanctuaire, ou bien ils prouveraient simplement qu'on a enterré dans les temples, comme plus tard dans les églises chrétiennes. L'examen des données de la mythologie et les indications des auteurs gréco-romains offrent de nombreux exemples de divinités adorées dans des cavernes, ce qui attesterait une spéléolâtrie plus ancienne encore.

Ces théories, fondées en premier lieu sur des rapprochements étymologiques souvent contestables, ont obtenu une certaine actualité par les derniers résultats des fouilles d'Alésia. On y a découvert un dolmen entouré par une salle rectangulaire et une cellule plus petite, de construction romaine. C'est probablement un temple avec une chapelle, adaptés au monument mégalithique.

Dans le premier numéro de la *Revue des Etudes préhistoriques*, que M. de Paniagua vient de fonder, M. Toutain constate que les deux dolmens d'Alésia n'étaient pas des monuments funéraires à l'époque romaine. Beaucoup d'objets trouvés autour paraissent des ex-voto. On a recueilli des cendres et on a remarqué que plusieurs pierres sous la table dolménique ont été calcinées. On n'a pas trouvé d'ossements humains et les traces de feu attestent des actes fréquemment répétés, probablement des actes rituels. Les monnaies romaines trouvées au même endroit couvrent une période de deux siècles et demi, depuis Auguste jusqu'à Alexandre Sévère. On a rencontré jusqu'ici quelques monuments mégalithiques encastrés dans des édifices chrétiens, mais il s'agit le plus souvent de menhirs. M. Toutain marque l'importance de la découverte d'Alésia et conclut qu'au cœur même de la Gaule, des dolmens ont été des lieux de culte. Il est vrai que le fait n'est attesté qu'à basse époque.

D'où la conclusion provisoire qu'on se trouve ici en présence d'un contact entre l'histoire et la préhistoire, attestant la continuité entre deux périodes très distinctes.

B. P. VAN DER VOO.

Dr. H. VISSCHER. — **Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. II. Die Hauptprobleme,** 573 pages, 12 marks. — Bonn, Johs.

Schergens 1911. — Comme dans le premier volume de cet ouvrage, annoncé ici l'année passée, l'auteur se propose d'étudier les principaux problèmes de la religion et de la vie sociale des primitifs, à la lumière de la conception chrétienne du monde. A sa connaissance cela n'avait pas encore été fait. Il répète la déclaration de son premier volume, qu'il désire surtout servir, par ces recherches sociologiques, l'œuvre des missions chrétiennes. « Mainte théorie révolutionnaire, qui menace le bien-être éthique de la civilisation occidentale, aime à se réclamer des résultats prétendument scientifiques par rapport à l'état archaïque et aux conditions de vie des primitifs » (p. vi). Pour démontrer que les problèmes présentés par les peuples primitifs ne nécessitent pas une interprétation contraire à la conception chrétienne, M. Visscher prend comme exemple le mariage, « dont le caractère sacré est combattu avec les armes d'une théorie évolutionniste, qui amoindrit nos conditions éthiques jusqu'à en faire des phénomènes accessoires que l'évolution peut modifier de fond en comble » (p. vi).

Après ces prémisses, indiquées dans la préface, le premier chapitre examine les théories sur l'origine de la famille et divise les hypothèses en deux groupes. D'abord, la théorie *patriarcale*, rattachée par l'auteur aux paroles de Platon, d'Aristote, de Jésus, de saint Augustin, de Thomas d'Aquin et de Calvin. Cette théorie se représente la société comme la résultante de familles isolées, liées par cette même puissance dans laquelle on cherche l'origine de la famille. Ensuite la théorie évolutionniste qui s'oppose à la théorie platonicienne, aristotélienne et chrétienne. Cette théorie est étudiée chez des philosophes : Epicure, Hobbes et Spinoza, mais aussi chez des ethnographes : Bachofen, Andrew Lang, etc.

Les chapitres II et III étudient la famille chez les primitifs, les formes de la famille, le patriarcat et le matriarcat, les origines de la famille paternelle et maternelle, la famille primitive et le mariage, les cérémonies nuptiales et la polyandrie. « La famille, dit M. Visscher (p. 40), constitue chez les peuples primitifs la cellule de la communauté, ce qui ne veut pas dire que les rapports entre cette cellule et l'organisme social dont elle fait partie, soient les mêmes que chez les peuples civilisés, et non plus que la cellule possède dans les deux cas le même caractère ». A la même page 40 nous trouvons cette déclaration, qui donne une idée assez nette du point de vue de l'auteur : « Les données de la science ne contredisent aucunement la conception chrétienne de l'origine de la famille. Au contraire, elles témoignent en faveur de cette conception. Toutefois, il est impossible d'obtenir à ce sujet une certitude par la science exacte. A cet égard, la théorie patriarcale est de même valeur que toute autre théorie, mais elle possède cet avantage de ne pas faire violence à la structure physique et psychique de l'humanité, de se rattacher pleinement aux conclusions de l'histoire de la civilisation. » Citons encore cette définition : « Dans la religion se manifeste le sentiment de dépendance, ce qui ne pourrait être, s'il n'existait pas au fond de l'âme humaine l'intuition d'avoir été créé et de

subsister par le fait d'une puissance supérieure. Par la religion, l'homme s'explique comment il est soulevé et porté par une puissance mystérieuse et miraculeuse, une puissance dont il observe partout l'activité, à laquelle il s'efforce de donner un nom et que la philosophie tente d'interpréter à sa manière » (p. 258).

Dans les chapitres IV-VII on procède à un examen assez approfondi des rapports entre la religion et la famille (le primitif et ses morts, le culte des morts, la peur et la religion, l'origine et la fonction sociale du culte des morts) et entre la religion et la société (totémisme, organisation politique, la religion et la structure de la société : les liens sociaux, les sociétés de sexe, d'âge et de classe, les sociétés secrètes ; le phénomène du tabou).

B. P. Van der Voo.

Torgny Segerstedt. — **Det religiösa Sanningsproblemet.** 297 pages. 5 couronnes 50. — Stockholm, Albert Bonnier, 1912. — « On commence à douter de la vérité des conceptions religieuses lorsqu'on a acquis, par une autre voie que celle indiquée par la religion, une connaissance assez vaste et assez satisfaisante du monde et lorsque l'aspect de la nature des choses, qu'on croit avoir découvert par l'une de ces voies, diffère essentiellement de celui auquel l'autre voie nous conduit ». L'introduction du livre de M. Segerstedt est un développement de cette thèse. Après cette recherche des « Débuts du Problème de la vérité religieuse », l'auteur analyse et commente les différentes tendances philosophiques qui se sont fait jour : l'intellectualisme religieux, l'idéalisme rationaliste, l'idéalisme spéculatif; l'intellectualisme anti-religieux ; le matérialisme, le monisme matérialiste et le positivisme; la philosophie critique; l'anti-intellectualisme, la philosophie critique de Kant, l'agnosticisme religieux, la tendance néo-kantéenne, le pragmatisme et le volontarisme; enfin la philosophie intuitive.

Le dernier chapitre apporte, comme conclusion de cette analyse, une définition de la vérité religieuse : les conceptions et les théories religieuses se transforment. Elles ne sont pas seulement dissemblables et contradictoires dans des religions différentes, mais elle n'atteignent même pas l'identité et l'unité dans une religion isolée. Il est impossible de déduire de la variété multicolore des croyances une base commune à toute vie religieuse. On a souvent fait des efforts dans cette direction, mais toujours en vain. Une conception religieuse d'une apparence aussi élémentaire que la croyance en une divinité, n'est pas un facteur indispensable dans une religion. On ne peut pas définir la religion, sans plus, comme le culte d'une divinité. Les idées, les théories et les dogmes ne constituent non plus l'élément vital de la vie religieuse ; dans toute religion, une fois arrivée à un certain degré d'évolution, se développent des tendances attribuant aux formules doctrinaires un sens simplement symbolique. Lorsqu'on a admis l'interprétation symbolique sur un terrain, il devien difficile de tracer des limites pour l'extension de ce principe. Ces deux cir-

constances, l'impossibilité de fixer un élément d'idées commun à toutes les religions et la tendance, se développant dans les formes supérieures de l'évolution, d'interpréter les conceptions religieuses comme des symboles, indiquent clairement qu'il ne faut pas expliquer la religion par les idées. Celles-ci ne peuvent pas former l'élément primaire de la religion. Pour découvrir l'élément réel, il s'agit de chercher dans les états d'âme derrière ces idées et de se demander : qu'est-ce que les hommes veulent exprimer par ces formules différentes chez chaque peuple et à chaque étape de la civilisation? Pour trouver une réponse à cette question, on devra se contenter d'expressions plus vagues que celle de la définition logique. On s'approche le plus de la réalité en définissant la religion comme une expression de la certitude que la vie a un but.

Le rapport entre cause et effet est la base de toute science, de toute connaissance et pensée. On peut dire que la loi de cause à effet n'est qu'un côté de la doctrine d'identité, de la conviction que les faits se produisent d'une manière identique aujourd'hui comme hier, demain comme aujourd'hui. Ce principe ne repose pas sur l'expérience, car il constitue la condition de toute expérience. C'est un postulat que nous sommes contraints d'admettre pour pouvoir exister, et en dernière instance ce postulat exprime l'identité de notre propre personnalité avec soi-même.

L'activité esthétique, éthique et scientifique constitue des points de vue différents d'une même et seule réalité qui accomplissent, par des voies dissemblables, notre réaction contre l'influence que cette réalité nous fait subir. La religiosité, en donnant confiance en la réalité et en affirmant cette réalité, la comprend en sa totalité. Nous concevons cette totalité d'une manière intuitive et l'intuition signifie ici que les conceptions de beauté, les motifs de volonté et la réflexion sont inépuisables. Telles sont, résumées, les conclusions de M. Segerstedt.

B. P. VAN DER VOO.

CHRONIQUE

PUBLICATIONS DIVERSES

Le rapport sommaire sur les conférences de l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses, 1911-1912, atteste l'activité de l'enseignement qui y est donné. Le personnel enseignant de la Section n'a subi aucune modification dans la dernière année scolaire. Le nombre des auditeurs ou élèves inscrits a été de 676 dont 520 Français, 36 Russes, 22 Allemands, 15 Suisses, 14 Américains des États-Unis, 11 Anglais, etc. Des thèses ont valu le titre d'élève diplômé à MM. G. Hardy, G. Coedès, Czarnowski, P. Viard, Pissard, Cirilli.

Le rapport est précédé de *Notes sur le Messianisme médiéval latin* (XIe-XIIe s.) dues à M. Paul Alphandéry. L'originalité du travail tient à l'attention accordée à l'élément rituel que, jusqu'ici, on a laissé de côté dans les recherches sur les systèmes messianiques du moyen âge latin. Les exemples apportés sont typiques : « C'est une place de première importance que tient dans l'histoire légendaire — et réelle — de la première croisade la découverte à Antioche de la lance de la Passion. Cette lance confère à son détenteur élu, Raimond de Saint-Gilles, un pouvoir surnaturel, une dignité messianique : il reçoit un baptême mystérieux, doit se soumettre à une purification dont il ignore le sens, et perdra la grâce s'il omet les prescriptions de pureté morale et physique transmises de la part de l'apôtre saint André. »

Les deux thèmes de l'eschatologie messianiste latine, l'un issu du sibyllinisme judéo-grec et s'attachant au « roi des derniers jours », l'autre procédant de l'Apocalypse johannique, se rejoignent aux environs de la première croisade et par là s'explique le récit de la cérémonie dont Raimond de Saint-Gilles est le héros. M. Alphandéry montre que la messianisation s'opère, aux XIe et XIIe siècles, par identification du héros au Christ eschatologique. « Cette transposition de la parousie divine en histoire humaine est obtenue par une opération de pseudo-logique analogue à celle qui a produit inépuisablement les préfigurations des gloses médiévales... Le mysticisme bernardien juxtapose l'image du Christ historique à celle du Christ des sacrements; mais la figure du Christ eschatologique y perd en intensité, en paraît moins transcendante. » Ainsi, « bien avant que la piété franciscaine ne littéralise l'imitation de Jésus-homme, l'apocalyptique populaire va au point extrême dans la voie de l'imitation de Jésus-Messie; et ce n'est pas là l'un des moindres parmi les sujets d'intérêt que présente la révolution religieuse opérée par le XIIe siècle latin ».

— M. Sylvain Lévi a donné (*Journal asiatique*, 1912, II, p. 203-294) une remarquable étude sur l'*Apramâda-varga*, chapitre des *Dharmapadas*, dont les documents rapportés par la mission Pelliot lui ont fourni l'occasion. L'édition de ces stances où sont confrontées les diverses recensions sanscrites, chinoises et tibétaine a pour objet de rechercher la tradition d'un texte éminemment sacré. « Le canon pali possède, dans la section des « Petits Textes », un recueil de sentences versifiées, attribuées au Bouddha lui-même, et qui est une des perles de la collection. C'est le Dhammapada. Fausböll en a, dès 1855, donné une édition excellente, accompagnée d'une version latine. Depuis, l'ouvrage a été traduit dans toutes les langues de l'Occident; il est entré dans la littérature de l'humanité. Il méritait cet honneur, par la noblesse de sa morale et par la beauté saisissante des images, qui contraste avec l'allure souvent traînante du style. L'Inde, qui compte tant de chefs-d'œuvre dans la poésie gnomique, n'a rien qui dépasse le Dhammapada, ou même qui l'égale. » Les trouvailles de l'Asie centrale ont amené au jour de nombreux fragments des Dharmapadas que les indianistes élaborent patiemment. Avant sa mort, Pischel avait ainsi publié le premier spécimen du recueil sanscrit; M. Sylvain Lévi a donné, dès 1910, trois feuillets de la collection Pelliot; M. de Lavallée-Poussin a édité les feuillets de la collection Stein; M. Lüders, le successeur de Pischel à l'Université de Berlin, prépare l'édition complète des fragments berlinois.

— M. Sylvain Lévi constatant les particularités phonétiques de trois mots donnés comme titre à « la leçon à Râhula concernant le mensonge », par Aśoka, s'était déjà demandé si ces trois mots ne reproduisent pas les termes de l'original visé. De nouveaux indices permettent au savant indianiste de serrer la question de plus près dans un article du *Journal Asiatique* (1912, II, p. 495-514) intitulé *Observations sur une langue précanonique du Bouddhisme*. La conclusion, fort importante, est qu'à l'époque d'Aśoka et même plus bas encore, les textes bouddhiques se transmettaient dans un dialecte qui n'était ni le sanscrit ni le pali.

— M. A. Foucher établit d'ingénieux rapprochements (*Revue archéologique*, 1912, II, p. 341-349) entre les couples tutélaires qu'on trouve en Gaule et dans l'Inde. Chose curieuse, c'est le couple indien qui sert à projeter quelque lumière sur le couple gaulois. « Nous croirions volontiers que les groupes gaulois, comme leurs pendants indiens, devaient pratiquement répondre aux deux mêmes désirs éternels de l'humanité : des enfants et de l'argent. Pour ce qui est du dieu, qu'il s'agisse du Mercure gaulois, dont César nous dit qu'il présidait aux bénéfices des transactions commerciales, ou de ce *Dis pater*, qui semble le doublet indigène de Plutus autant que de Pluton, la bourse qu'il tient à la main est un emblème parlant dans toutes les langues; et, quant à la déesse, de quelque nom qu'on l'appelle, Rosmerta, Maïa, Tutela ou simplement Bona Dea, sa corne d'abondance signifie : Fécondité. Selon toute apparence, tandis

que son époux était plus particulièrement destiné à combler les souhaits des hommes, sa charge était de donner satisfaction à ceux des femmes. »

Mais à cette ressemblance morale s'ajoutent des similitudes iconographiques très frappantes. Surtout les déesses ont même pose, même attribut, mêmes draperies, voire même coiffure en forme de modius. Evidemment il ne s'agit pas d'influences directes entre la Gaule et l'Inde. M. Foucher a montré précédemment que l'art du Gandhâra a emprunté sa technique à l'art hellénistique. Les sculpteurs des Gaules ont également appris à l'école des Grecs.

— Dans les *Athenische Mitteilungen*, 1912, p. 1-68, O. Weinreich traite des ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ. « Celui qui écoute la prière » est un surnom que portent de nombreuses divinités et qui n'offre rien de caractéristique. Toutefois, à une basse époque, il est curieux de relever la faible proportion de divinités grecques qui sur les inscriptions prennent le titre d'ἐπήκοος, en regard du grand nombre de divinités orientales. Déjà apparaît, à cet égard, l'influence des cultes orientaux. Le fait est très net si l'on considère, par exemple, l'ensemble des dédicaces de Délos. Précisément cette île a fourni un certain nombre d'ex-voto figurant une paire d'oreilles ; l'un est dédié à Isis, cinq à Aphrodite Pistiche (ce nom d'après Perdrizet serait un équivalent de Peitho, nom grec appliqué à une déesse orientale, probablement la déesse syrienne), deux à Atargatis, un à Apollon. M. Weinreich dresse un catalogue fort complet de tous ces monuments. Il eût été facile en remontant aux monuments purement égyptiens de pousser plus loin et de trouver l'origine de cette représentation des oreilles du dieu. Nous croyons qu'elle a passé directement du monde gréco-égyptien au monde grec. Les Sémites n'ont guère usé de cette représentation qu'en pays grec. Car il y a lieu de distinguer nettement entre les épithètes telles que ἐπήκοος et la représentation plastique. Celle-ci est venue rejoindre l'épithète, elle ne l'a pas inspirée. Ce qui le prouve c'est que les Phéniciens, en particulier à Carthage, emploient constamment sur les stèles vouées à Tanit et Ba'al-Hammon la formule « parce qu'il a écouté sa voix » et, sans avoir fait une recherche particulière à ce sujet, il ne semble pas qu'ils aient représenté les oreilles du dieu sur leurs stèles dont on connaît aujourd'hui plus de trois mille exemplaires.

— L'éditeur Lamertin, à Bruxelles, vient de publier la troisième édition des *Mystères de Mithra*, de notre distingué collaborateur M. Franz Cumont. On sait que ce volume reproduit les « conclusions » qui terminent le tome premier des *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. Mais cette troisième édition n'est pas une simple réédition. On a tenu compte des découvertes et publications faites depuis douze ans. Une importante modification est l'addition de notes au bas des pages : le temps n'est plus où le grand public s'offusquait de cette pratique qui tient aux plus anciennes habitudes de l'érudition française. Les illustrations reproduisent quelques monuments nouvellement venus au jour et, par ce souci de mise au courant, le nouveau volume constitue en quelque sorte un supplément au grand ouvrage du savant auteur. Sur un

point important, même, on y trouvera une opinion assez modifiée. « J'ai admis, nous dit M. Cumont, que les interprétations astronomiques des représentations sacrées n'étaient qu'un symbolisme ésotérique qu'on enseignait à la foule des fidèles, tandis qu'on réservait aux initiés parfaits la révélation des doctrines perses sur l'origine et la fin de l'homme. Maintenant j'inclinerais plutôt à penser le contraire : les légendes mazdéennes ou anatoliques furent probablement les croyances dont on nourrissait la naïveté des âmes populaires, tandis que les théories érudites des « Chaldéens » formaient la théologie des esprits plus complètement éclairés. »

En appendice, on trouvera un chapitre sur l'art mithriaque, remaniement du chapitre consacré à ce sujet dans le tome I des *Textes et Monuments*, puis une liste des principales publications concernant les mystères de Mithra, parues depuis 1900. La carte montrant la diffusion de ce culte dans le monde ancien a naturellement été remaniée et complétée. Le succès de cette nouvelle édition est donc assuré et il est assez piquant de rappeler à ce propos que, lorsque M. Fr. Cumont commença à s'occuper du culte de Mithra, un archéologue savant et expérimenté chercha à le dissuader de s'attacher à une étude aussi ingrate.

— Dans une communication à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1912, p. 513) M. Babelon a démontré que *Moneta* était primitivement le nom d'une vieille divinité italiote appelée aussi *Junon Moneta*, qui avait son temple dans l'*Arx* ou citadelle du Capitole à Rome. Cette divinité rustique avait l'oie pour symbole et on élevait des oies dans une dépendance de son sanctuaire. Ce sont ces oies dont les cris éveillèrent l'attention de Manlius, dont la maison était contiguë, lorsqu'en 396 avant J.-C., les Gaulois, qui avaient pris Rome, voulurent escalader le Capitole. En 345 avant J.-C., en exécution d'un vœu du dictateur Camille, on agrandit le temple de Junon Moneta ; mais ce fut seulement longtemps après, en 269 avant J.-C., qu'on installa, sur l'emplacement de la maison de Manlius démolie, l'atelier monétaire qui frappa les premiers deniers d'argent. Cet atelier était une annexe du temple, et il fut placé en cet endroit et mis sous la protection de Junon Moneta, la déesse aux oies, parce que c'était là, dans le trésor du temple, à l'abri des murs de la citadelle, qu'on avait amoncelé les trésors en argent de la République, rapportés de la prise de Tarente et de la conquête de l'Italie méridionale. C'est ainsi que le nom de la déesse *Moneta* passa, dans le langage populaire, à l'atelier monétaire, placé sous sa protection, puis aux produits de cet atelier, la *monnaie*.

— M. Ditlef Nielsen a présenté d'intéressantes remarques sur les dieux éthiopiens (*Zeitschrift des deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, 1912, p. 589-600) en se fondant sur l'antiquité des échanges entre la côte africaine et l'Arabie méridionale. L'auteur en prend texte pour s'élever contre la grande importance qu'on accorde généralement aux cultes babyloniens. Ceux-ci, quoique remon-

tant très haut, sont très mêlés d'éléments non sémitiques, tandis que l'Arabie méridionale offre un type de cultes purement sémitiques. On l'accordera sans peine; mais l'historien des religions a pour excuse que les documents babyloniens lui fournissent une matière singulièrement abondante. D'autre part, il n'est pas certain, comme le pense M. Nielsen, que les textes sabéens, même s'ils devenaient un jour plus explicites, doivent nous rendre une forme religieuse plus simple que le paganisme préislamique des Arabes nomades.

— Le vénéré doyen honoraire de la faculté de Montauban, M. Ch. Bruston, nous envoie deux de ses publications parues chez Fischbacher. La plus récente est une étude sur *L'inscription de Kalamou*, roi de *Iadi*, suivie de considérations sur les symboles divins, la langue et l'antiquité du document. Signalons particulièrement que le savant auteur n'admet pas (contre Winckler) l'existence d'un Azriiaou, roi de Iadi, dans le fameux texte de Tiglathpiléser III. Il revient à la vieille opinion qu'il s'agit simplement du roi de Juda, le grand-père d'Akhaz, et nous sommes bien près de lui donner raison. — L'autre publication groupe des *Etudes bibliques* (Ancien Testament) plus anciennes, auxquelles il eût fallu donner une pagination suivie, ne serait-ce que pour en dresser une table des matières. M. Bruston a particulièrement à cœur de défendre l'idée que le Document sacerdotal est la plus ancienne des sources bibliques. Il ne peut admettre le changement qui s'est opéré dans les esprits depuis quarante ans et il s'en prend à l'excellente *Introduction à l'Ancien Testament* de M. Lucien Gautier, à Reuss, à Graf, à Wellhausen *e tutti quanti* (*sic*) non sans vivacité : « J'ai eu le regret de voir les critiques de langue française se laisser fasciner les uns après les autres par des affirmations aussi tranchantes que dépourvues de preuves solides. Mais cela ne m'a pas ébranlé, — pas plus que la négation arbitraire du caractère dramatique du Cantique des cantiques et quelques autres assertions du même genre. » Peut-être M. Bruston obtiendrait-il un meilleur résultat si, au lieu de s'attacher à discuter des points de détail, il essayait de retracer d'ensemble le développement religieux du Yahvisme. Il faut bien se persuader qu'on ne détruit que ce qu'on remplace.

— Dans la *Revue archéologique* (1912, II, p. 294-296), M. Salomon Reinach rapproche ingénieusement le passage de Matthieu XVI, 18 : « Tu es Pierre, etc... » d'un passage de l'Enéide (VI, 552-554) où le lieu des châtiments infernaux est décrit comme une enceinte protégée par un triple mur, avec une entrée gardée par une tour de fer et dont la porte énorme est formée de rantaux d'acier que ne sauraient enfoncer ni les hommes ni les dieux. Dans le passage de Matthieu : « Tu es Pierre; c'est sur cette pierre que je bâtirai mon église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle » on comprend généralement : les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre mon église. M. S. Reinach préférerait rapporter αὐτῆς à la pierre : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'établirai mon église et les portes de l'Enfer ne seront pas plus résistantes que

cette pierre. » On aurait simplement l'écho d'une conception courante ; les fondements de l'Église seront plus solides que ce qu'il y a de plus solide : les portes de l'Enfer.

— L'*Archiv für Religionswissenschaft* (1er et 2e fasc. 1913) contient une étude de psychiâtrie d'E. Meyer, *Religiöse Wahnideen* ; des recherches sur un domaine encore peu connu de la magie chez les peuples ariens de l'Inde, d'Otokar Pertold, *Der singhalesische Pilli-Zauber* ; des remarques de G. Roeder sur les textes qui couvrent les sarcophages égyptiens et le livre des morts ; l'auteur ne cache pas les difficultés qu'offre la compréhension de ces écrits ; Walter Wreszinski, *Tagewählerei im alten Aegypten*, cherche à déterminer la formation des calendriers sur l'indication des jours fastes et néfastes ; C. Clemen discute *Herodot als Zeuge für den Mazdaismus* et conclut que déjà Hérodote et les anciens auteurs grecs connaissaient le mazdéisme ; Adolf Jacoby, *Ein hellenistisches Ordal*, étudie un curieux moyen magique de découvrir les voleurs ; Ludwig Deubner précise l'emploi des termes *lustrum*, *lustrare*. Une purification ou un rite cathartique a pour effet de débarrasser d'une malédiction existante ; un rite apotropaïque éloigne la malédiction qui menace. Cela posé, on constate que la *lustratio* a un caractère apotropaïque et cependant le vocable lui-même a le sens de purifier. Même *lustrum* désigne aussi bien le moyen de purification que l'impureté : *lustrum condere* doit s'entendre de l'acte de cacher ou d'enterrer ce qui a servi à la purification ou mieux l'impureté. Pour expliquer l'opposition entre le rite et son appellation, M. Deubner se demande si primitivement la lustration ne comportait pas un acte double, l'un cathartique, l'autre apotropaïque. Une analogie est offerte par les Palilies où les étables sont d'abord lavées avec de l'eau (cathartique) puis ornées de branchages et de couronnes (apotropaïque) ; Ernst Samter, *Die Entwickelung des Terminuskultes*, ajoute quelques notes à un précédent article qui a eu le mérite de faire changer d'opinion M. Wissowa. Le savant maître admet aujourd'hui que la borne était anciennement l'objet d'un culte fétichiste comme le foyer et la porte ; S. A. Horodezky, *Der Zaddik*, étudie ce surhomme qui n'est pas sans contact avec le Messie biblique ; A. Marmorstein, *Legendenmotive in der rabbinischen Literatur*, recherche chez les agadistes ce qui concerne la naissance et l'enfance des saints, les rapports des pieux et de Satan, les animaux dans la légende, les métamorphoses du prophète Élie.

— La 16e livraison de l'*Encyclopédie de l'Islâm* contient de nombreux articles intéressant l'histoire des religions : *Dêmâwend*, point culminant de l'Alburz, la chaîne de montagnes qui borde au nord le plateau de l'Iran, célèbre par ses légendes et où l'on montre encore les lieux illustrés par les exploits des héros du Shahnamé. La secte ultra-chiite des 'Alî Ilâhî compte de nombreux adeptes dans cette région (M. Streck) ; *Derḳawa*, nom donné collectivement à une importante confrérie religieuse dont l'aire d'influence s'étend notamment au

Maroc et en Algérie (A. Cour); *Derwish*, à l'étymologie inconnue, terme désignant tout membre d'une confrérie religieuse, mais synonyme en persan et en turc du terme de fakir ou mendiant (D. B. Macdonald); *al-Dhahabi* (Ben Cheneb); *al-Dhammiya*, secte chiite (Houtsma); *dharra*, terme coranite (Carra de Vaux); *dhikr* (zikr) terme religieux désignant la glorification d'Allah au moyen de certaines phrases déterminées, répétées dans un ordre rituel (D. B. Macdonald); *dhimma*, garantie donnée aux non-musulmans (D. B. Macdonald); *dhu 'l-fakara*, fameux sabre pris par Mahomet à la bataille de Badr et donné par lui à son gendre 'Ali (E. Mittwoch); *Dhu 'l-Karnain* « aux deux cornes », surnom qui désigne généralement Alexandre le Grand (E. Mittwoch); *Dhu 'l-Kifl*, personnage énigmatique cité dans le Coran (I. Goldziher); *Dhu 'l-Nun*, l'un des plus célèbres ascètes à l'origine du soufisme (Carra de Vaux); *Dhu 'l-Shara* ou Dusarès, dieu des Nabatéens (Fr. Buhl); *Dihli*, la capitale des anciens rois musulmans de l'Inde et de nouveau la capitale du gouvernement impérial de l'Inde (H. C. Fanshawe); *dîn* et ses différentes valeurs théologiques (D. B. Macdonald); *dîw*, nom persan des esprits du mal et des ténèbres (Cl. Huart); *diya* ou *akl*, prix du sang (T. H. Weir); *Djabra'il*, Gabriel, le nom le plus populaire de l'angélologie musulmane (Carra de Vaux); *djadwal*, terme de magie (E. Graefe); *Dja'far al-Taiyâr* un des premiers prosélytes du Prophète (K. V. Zettersteen); *Dja'far al-Ṣadiḳ*, le sixième imam (K. V. Zettersteen); *djafr*, livre secret et doctrine cabalistique (D. B. Macdonald).

R. D.

— Pendant les mois de septembre et d'octobre 1912, au cours des fouilles que la Société des Sciences de Semur a entreprises depuis plusieurs années sur l'emplacement de l'antique Alésia et que dirige M. Victor Pernet, la pioche des fouilleurs dégagea une construction gallo-romaine dans laquelle se trouvait encastré un dolmen. On sait que l'explication qui voyait dans les dolmens des autels druidiques avait été abandonnée vers le milieu du XIXe siècle; à cette époque on affirma le caractère exclusivement funéraire des dolmens. Notre collaborateur et ami M. J. Toutain donne dans la *Revue des Études anciennes*, t. XV, 1913, n° 1, une description de ce « sanctuaire dolménique » et en fait ressortir tout l'intérêt au point de vue religieux. Nous ne saurions mieux faire que de reproduire ses conclusions précises : « Il est certain qu'à l'époque gallo-romaine, l'ensemble dolménique enclavé dans l'édifice que nous avons décrit n'était pas ou *n'était plus* un tombeau. La situation même de l'édifice, au centre de la ville, parmi des habitations dont les substructions ont été retrouvées aux alentours, exclut toute idée de monument funéraire. Les bronzes recueillis tout près de la dalle dolménique dans la *cella* semblent bien être des *ex-voto*. La place de la construction, dont l'élément principal était une salle mesurant près de cent mètres carrés de superficie, donne l'impression d'un bâtiment public. Il est bien difficile de ne pas admettre qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne il y

ait eu, en ce point d'Alésia, un sanctuaire de type extrêmement original; dans ce sanctuaire, le lieu sacré par excellence, le saint des saints pourrait-on dire, c'était précisément l'ensemble dolménique, dont la partie la mieux conservée, la table de pierre brute reposant sur trois pierres brutes placées de champ, était peut-être dissimulée dans la *cella* aux yeux des fidèles ». D'autre part des traces de feu et des couches de cendres, dont la présence a été constatée dans le dolmen, ne peuvent provenir que d'actes rituels fréquemment répétés.

— Notre collaborateur M. C. Piepenbring, dont tous nos lecteurs suivent depuis les origines de cette Revue les savants recherches de théologie critique, donne, dans un récent article du *Cœnobium*, janvier 1913, son avis très autorisé dans la controverse qui divise MM. Harnack et Loisy depuis la publication de l'*Essence du Christianisme* et de *l'Évangile et l'Église*. M. Loisy a critiqué M. Harnack avec raison, dit M. P., « de ce qu'il attribue à Jésus la pensée que les principes religieux et moraux de l'Évangile en sont l'essentiel, mais non les espérances eschatologiques ». « S'il faut accorder à Loisy que Harnack est tombé dans ce tort et sans doute aussi dans celui d'avoir accordé trop d'importance à la notion de Père appliquée à Dieu dans l'Évangile, parce que Jésus a bien moins accentué cette notion que les conditions du salut qui sont à remplir par l'homme, il nous semble pourtant que l'illustre professeur français tombe, à son tour, dans un tort non moins grave, quand il fait de tout l'enseignement de Jésus un seul bloc, en quelque sorte inséparable, et semble dire qu'il est totalement caduc ou à peu près parce qu'il renferme de nombreux traits eschatologiques qui sont visiblement erronés. Une démarcation ou un triage est au contraire d'autant plus indiqué que l'eschatologie et tout le messianisme de l'Évangile, sont clairement empruntés à la tradition séculaire d'Israël et du judaïsme et peuvent assez bien être distingués des nombreuses parties de l'Évangile se rapportant aux sentiments et à la conduite des hommes applicables dans tous les temps ; car ce sont moins là des produits de la tradition que les fruits de l'expérience personnelle de Jésus, de sa vie religieuse et morale supérieure. » M. P. conteste aussi l'explication du paulinisme par l'influence des mystères païens : L'œuvre de Jésus et de Paul est, selon lui, moins le produit des circonstances que « le fruit de leur vie spirituelle et de l'action qu'ils ont déployée ».

— *L'École théologique baptiste* de Rome vient d'éditer un exposé utile des développements historiques et de la doctrine de la petite église baptiste (un vol. in-8° de XII-194 p.). Le chapitre central, *Credenze battiste*, est la traduction d'une œuvre de propagande due au président de l'École théologique baptiste de Louisville, M. le Dr E.-Y. Mullins et déjà éditée par la société américaine ; les deux autres chapitres *Cenni storici* et *Il battesimo* sont, le premier, de M. D. G. Whittinghill, le second de M. G. B. Taylor. M. Whittinghill donne d'intéressantes précisions sur l'état actuel de l'église baptiste.

Voici le tableau statistique qu'il fournit. *Europe* : églises baptistes : 4.552 ; adeptes communiant : 581.734 ; catéchumènes : 699.610. *Asie* : églises : 1.719 ; communiants : 86.092 ; catéchumènes : 89.624. *Afrique* : églises : 114 ; communiants : 14.785 ; catéchumènes : 9.867. *Amérique* : églises : 58.352 ; communiants : 5.906.006 ; catéchumènes : 2.730.988. *Australie* : églises : 311 ; communiants 27.594 ; catéchumènes : 37.627.

— M. A. Renaudet qui s'est fait connaître par de brillantes et solides études sur les débuts de la Réforme et notamment par un remarquable article sur Jean Standonk paru dans le *Bulletin de l'histoire du protestantisme français*, janvier-février 1908, vient de publier dans la *Revue historique* (tomes CXI-CXII, années 1912-1913) une contribution des plus distinguées aux recherches érasmiennes : *Erasme, sa vie et son œuvre jusqu'en 1517 d'après sa correspondance*. Son travail est loin d'être un sec dépouillement de l'édition Allen. Il suit pas à pas le subtil savant dans les années de sa formation et des premières réalisations. Chemin faisant M. Renaudet nous fournit sur la vie universitaire à Paris et à Oxford, sur la composition des *Adages*, de l'*Enchiridion*, de l'*Eloge de la Folie* etc., sur les relations d'Erasme avec Reuchlin, les précisions les plus sûres et les plus abondantes. Il quitte Erasme au moment où il allait se trouver jeté « au milieu des tumultes d'une révolution qu'il n'avait ni souhaitée ni prévue, sans que son intelligence ondoyante et diverse lui permît jamais de blâmer complètement ses adversaires ni d'approuver sans réserves ses amis ».

— La mémoire de M. Albert Réville est restée trop présente aux lecteurs de cette Revue pour qu'ils ne nous sachent pas gré de leur signaler l'excellente biographie que vient de publier M. Jacques Marty : *Albert Réville, sa vie, son œuvre* (Cahors et Alençon, A. Coueslant, 1912, un vol. 8° de 200 pages). Cette vie, à la fois si unie et si pleine, cette œuvre dominée, unifiée par la plus solide probité critique sont présentées par M. Marty avec une documentation attachante et intime. La bibliographie des ouvrages d'Albert Réville judicieusement classée, nous paraît très complète ; à elle seule elle constitue une histoire psychologique du vieux maître singulièrement instructive. Puisse notre très cher et très regretté Jean Réville, lui « dont la journée fut si courte, mais la moisson si féconde », trouver à son tour un biographe d'une érudition aussi sûre et d'une piété aussi délicate.

— *The constructive Quarterly, a Journal of the Faith work and Thoughts of Christendom* (n° 1, mars 1913. H. Frowde, Oxford university Press) porte un titre assez clair pour que tout autre exposé de principes soit superflu. Un groupe de théologiens — de l'historien à l'apologiste — viennent dans ce premier numéro, apporter chacun quelques éléments à l'inventaire la foi contemporaine : le prof. Friedrich Loofs traite, au point de vue allemand, du *Sola*

Fide : M. G. Goyau expose l'état actuel de l'Église en France, l'archevêque Platon la situation religieuse en Russie, M. Shailer Mathews le réveil du protestantisme en Amérique ; M. W. Sanday traite de l'idéal guerrier et de l'idéal pacifiste devant la religion, M. Henderson des rapports de la religion et du travail etc. — tous articles d'un intérêt plus doctrinal que scientifique (exception faite pour celui de B. W. Bacon sur le paulinisme), mais qui, à titre documentaire, et étant donné le haut mérite de la plupart de leurs auteurs, ne sauraient que faire favorablement préjuger de l'avenir de cette revue nouvelle.

— Nous avons reçu un fascicule contenant le *Livre du Prophète Amos*, en une traduction nouvelle d'après les meilleurs textes, avec Introduction et notes, édité par la *Société biblique* de Paris. Ce travail, qui fait fort bien augurer de ceux qui suivront, est extrait d'une version nouvelle de la Bible, que prépare, à l'occasion de son Centenaire, la Société biblique de Paris. Cette œuvre, pour laquelle on a réuni une quarantaine de collaborateurs, la plupart spécialistes de l'Ancien Testament ou du Nouveau, a pour but de vulgariser les principaux résultats de l'étude scientifique de la Bible.

La traduction se fait d'après la comparaison des meilleurs témoins du texte. Ainsi l'on ne s'en tient pas, comme presque toutes les versions actuelles de l'Ancien Testament, au texte hébreu des massorètes : on le confère toujours avec le *Pentateuque samaritain*, les *Targoums* et les versions anciennes, en particulier les *Septante*, la *Pechittô* et la *Vulgate*.

Des notes critiques indiquent la source des leçons suivies.

On s'applique à reproduire l'original dans sa physionomie exacte, sans arrangement ni harmonisation d'aucune sorte. Autant que possible, on en conserve la couleur et on en fait ressortir toutes les nuances : on n'en dissimule ni les difficultés, ni les incohérences, il s'en trouve.

Pour les passages altérés qui, dans leur teneur actuelle, n'offrent plus aucun sens, on accepte des corrections conjecturales, quand il s'en présente de vraisemblables ; au cas contraire, on les remplace par des points et on indique, au bas de la page, le sens littéral des mots hébreux.

On distingue, quand il y a lieu, les sources des livres, les additions postérieures et les gloses récentes.

De nombreuses notes expliquent les obscurités de détail et des Introductions générales doivent apporter quelques données sommaires sur l'origine des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. On s'efforce également d'en retrouver l'ordre de succession et d'en mettre en relief la signification et la valeur. Mais l'on se maintient fermement sur le terrain de l'histoire et l'on écarte avec soin toute préoccupation dogmatique.

— Le succès du récent congrès de Leyde a démontré l'intérêt que la Hollande studieuse — à tant d'égards initiatrice en cette discipline — garde à l'histoire

des religions. L'excellente *Migration des Symboles* de notre éminent collaborateur M. Goblet d'Alviella vient d'être traduite en hollandais par M. A. J. J. Hattinga Raven (*De Wereldreis der Symbolen*, uit het Fransch, 1 vol. ill. La Haye, van Paaschen, 1912). C'est un hommage de plus à ce livre, dont unet raduction anglaise avait paru en 1894, et qui reste plein d'idées fécondes et de vues exactes après déjà vingt-deux années d'existence (1891).

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

L'ORIGINE DES AMAZONES

A PROPOS D'UNE EXPLICATION NOUVELLE DE LA LÉGENDE AMAZONIENNE

I. — *Anciennes explications de la légende.*

Jusque vers 1870, la tendance historique a dominé dans l'interprétation de la légende amazonienne. Nagel (*Geschichte der Amazonen*, Stuttgart, 1838), Stricker (*Die Amazonen in Sage und Geschichte*, Berlin, 1858), Bergmann (*Les Amazones dans l'histoire et dans la fable*, Colmar, 1868), à l'exemple des savants de la fin du XVIIIe siècle, Fréret, d'Anville et Sainte-Croix, voyaient dans les exploits des Amazones ceux de populations belliqueuses de la Scythie, où les femmes jouaient un rôle à la guerre, comme des textes des auteurs classiques le montrent. Quand la découverte des annales assyriennes, puis celle des sarcophages de Clazomènes, permirent de préciser l'importance et la nature des invasions des Cimmériens et des Scythes au VIIe s., c'est de ces invasions en particulier qu'on tendit à voir une transposition mythique dans la légende amazonienne (Gelzer, A. v. Gutschmid, Lenormant, Grote, Ed. Meyer). A cette tendance se rattachait déjà l'ouvrage de Mordtmann (*Die Amazonen*, Hannovre, 1862), qui combattait la théorie mythologique.

Cette théorie avait été mise en avant par les élèves ou les émules de Creuzer, K. O. Muller (*Die Dorier*, 1824), Baehr (dans l'ancien *Pauly*), E. Gerhard (*Monatsber.* de l'Académie de Berlin, 1855), Guigniaut dans les *Eclaircissements* au livre IV de sa traduction de Creuzer), A. Maury (*Religions de la Grèce antique*, III, 1859), Stephani (*Compte-Rendu* de Pétersbourg, 1866), E. Vinet (art. *Amazones* du

Dict. des Antiquités, 1877), enfin Klugmann dans une série de travaux (*Rhein. Museum*, 1866; *Philologus*, 1870: *Arch. Zt.*, 1876: *Die Amazonen in der Alten Literatur und Kunst*, Stuttgart, 1875), et l'art. *Amazonen* du *Lexikon* de Roscher (1884). Cette théorie, faisait des Amazones tour à tour les adoratrices, les prêtresses ou les hypostases des divinités lunaires qu'on voyait dans Artémis d'Éphèse et Artémis Tauropole ainsi que dans leurs sœurs anatoliennes Mâ-Cybèle, Enyo-Bellone et Anaïtis-Nana ou Artémis Persique. Divinités lunaires, elles auraient été en même temps déesses de la guerre et déesses de la fécondité : en prenant *a* dans Amazones comme augmentatif et non comme privatif, Maury, suivant Bergmann, voyait en elles les « mammelues », dignes compagnes de la *Multimammia* éphésienne. Malgré toute la confusion qu'impliquent de pareilles notions — ou plutôt grâce à elle — on tombait aisément d'accord sur la signification des Amazones; on ne différait guère que sur la religion à laquelle il fallait les rattacher, syro-phénicienne suivant ceux qui voyaient dans les Leuko-Syriens de Cappadoce une nation sémitique et dans les déesses-mères anatoliennes des filles d'Astarté (notamment Duncker), indo-européenne quand on insistait de préférence sur les rapprochements avec l'Anaïtis iranienne et l'Artémis taurique (notamment Bergmann).

Devant les progrès de la science des religions, ces discussions sur l'origine ethnique de la légende se sont dissipées. Mais les hiérographes plus récents n'ont jamais voulu voir en elle qu'un mythe sans autre fondement historique que ce vague état gynécocratique dont Bachofen (1861) a mis en lumière les survivances en Lydie, Lycie et Carie. Pour Usener, Gruppe et Vürtheim[1] ce serait le thème éternel de la *Wilde Jagd*; les Amazones deviennent autant de Walkyries, les nuées qui bondissent derrière la lune dans les nuits ora-

1) Sur l'art. *De Amazonibus* de Vurtheim publié dans *Mnemosyne*, 1902, et réimprimé à la suite de son *De Ajace*, Leyde, 1906, voir mon c.-r. critique, *RHR*, 1908, I, 243-50.

geuses. Il faut attendre que les découvertes crétoises confirment que le culte d'une Déesse-Mère, fécondante et guerrière, desservie par des prêtresses armées de la bipenne, a existé dans la Grèce préhellénique ; il faut qu'on cherche à rattacher à ce culte les traces qui en subsistent, associées ou non à des vestiges de matriarcat, chez les populations *pélasgiques* de Grèce et d'Asie, pour qu'on vienne à se demander de nouveau s'il n'y aurait pas au mythe une base ethnographique (Toepffer, dans l'art. *Amazones* du Pauly-Wissowa, 1897).

II. — *La nouvelle explication : Hétéens et Amazones.*

Cette base a déjà commencé à trouver des assises solides par la découverte de l'empire hétéen, *l'empire oublié* que Sayce, appuyé par les explorateurs de la Phrygie, Perrot et Ramsay, fit entrer pour jamais dans l'histoire il y a trente ans. Dès lors, l'illustre vétéran des études hétéennes avait imprimé que, dans tous ces cultes désignés jusqu'à lui sous les noms plus géographiques qu'ethnographiques de *phrygiens* ou de *cappadociens*, survivaient autant de vestiges de la vieille religion *hétéenne*. Après une période de tâtonnements, puis d'exagérations qui ont atteint à l'apogée avec *Gli Hethei-Pelasgi* du P. Cesare de Carra (1894-1902), les études hétéennes ont, depuis dix ans, pris un nouvel essor. Grâce aux fouilles allemandes de Boghaz-Keuï (Winckler-Puchstein), Zendjirli (von Luschan-Koldewey) et Tell-Hallaf (von Oppenheim), aux fouilles anglaises de Sakzé-Geuzu (Garstang) et de Jérablous (Hogarth) et aux nouvelles recherches philologiques de Messerschmidt et de l'infatigable Sayce, les Hétéens ont commencé à être autre chose qu'un grand nom. A la lumière inattendue que ces recherches projettent sur l'Anatolie à l'aube de l'histoire, le moment était venu de reprendre la question des Amazones. C'est ce que s'est proposé de faire M. W. Leonhard dont l'ouvrage servira de point de départ à notre aperçu.

Ce livre est, autant que j'en puis juger, un livre de jeunesse[1]. M. W Leonhard l'a dédié à son père qui est, je crois, le R. Leonhard à qui l'on doit une minutieuse exploration des monuments rupestres paphlagoniens[2]. M. W. Leonhard s'est trouvé, par là, orienté vers le problème des Amazones dont la patrie était localisée à Thémiscyre, entre la Paphlagonie et le Pont. Peu de problèmes présentent un plus vif intérêt. Plus on considère les traditions relatives aux Amazones, plus un noyau historique semble se dégager du sein des légendes. Pour M. W. Leonhard, la solution est simple : dans les traditions amazoniennes, c'est le souvenir des Hétéens qui survit.

Il s'exagère peut-être un peu la nouveauté de cette solution. Dès leurs premiers écrits, Ramsay et Sayce l'ont pressentie ; lorsque les fouilles de Winckler ont mis au jour, sur la porte Est de Boghaz-Keuï, un guerrier qui monte la garde, la hache à la main, guerrier dont les formes pleines paraissent plus féminines que masculines, les deux savants anglais[3] ont voulu y trouver le chaînon qui manquait encore pour souder l'histoire des Hétéens à celle des Amazones : la preuve que les Hétéens connaissaient des femmes, — tout au moins des déesses et des prêtresses guerrières. J'avais accueilli, en republiant le monument d'après Sayce, cette hypothèse[4]. Puchstein, chargé de la partie monumentale de la publication de Boghaz-Keuï, avait aussitôt protesté contre cette interprétation[5]. Un long examen de l'original,

1) Walther Leonhard, *Hettiter und Amazonen*, 252 p., in-8°, Teubner, 1911.

2) J'ai donné une analyse détaillée de son mémoire *Die paphlagonischen Felsengraeber* (Breslau, 1907) dans le *Journal des Savants*, 1909, p. 226 et la *Revue des Et. ethnogr.*, 1909, p. 522.

3) Ramsay, *The Expository Times*, nov. 1909; Sayce, *Proc. Bibl. Soc.*, janvier 1910. Leur opinion a été adoptée par E. von Reber, *Die Stellung der Hettiter in der Kunstgeschichte*, 1910, p. 95.

4) *Une Amazonne hétéenne*, *Rev. arch.*, 1910, II, p. 280-2.

5) O. Puchstein, *Jahrbuch*, 1911, *Arch. Anz.*; l'Amazone a été reproduite dans deux très belles planches des *Ausgrabungen zu Boghaz-Keui* ;

en 1911, m'a convaincu qu'il s'agit, en effet, d'un guerrier[1].

Quoi qu'il en soit, en laissant de côté ce document ambigu, ne peut-on arriver à rendre presque certain que c'est aux conquêtes et aux cultes des Hétéens que remonte le fond des légendes amazoniennes? C'est ce qu'il serait facile, je crois, de montrer, en condensant les arguments que M. Leonnard a plutôt affaiblis en les dispersant à travers 250 pages mal composées et où bien des détails trahissent une information hâtive et quelque inexpérience en fait d'histoire orientale[2].

Die Bauwerke, par O. Puchstein (Leipzig, 1912). La hache-poignard d'un type particulier qui est passée à la ceinture de ce guerrier vient d'être l'objet d'une étude approfondie de H. Schmidt, *Praehist. Ztschrift*, IV (1912), p. 20.

1) Bien que dans son texte (p. 149) M. Leonhard refuse de voir une femme dans le porte-hache de Boghaz-Keuï, la vignette qu'il en donne sur sa couverture présente un aspect nettement féminin. D'après le même dessin, qui a fait la conviction de Ramsay et de Sayce, Garstang y avait aussi vu une femme, *The Land of the Hittites*, 1910, p. 372; pour les Amazones, Garstang se rallie à leur théorie, mais il se refuse avec raison (p. 213) à voir des prêtresses déguisées en hommes dans les personnages à longue robe de Iasili Kaïa (comme le veut Ramsay, *Luke the Physician*, p. 203). Perrot a déjà combattu cette idée (*Histoire de l'Art*, IV, p. 269) quand Ramsay l'eut exposée en 1882. Ramsay avait eu l'impression qu'avait eue Texier quand il proposait de voir dans les reliefs de Iasili-Kaïa une rencontre de Paphlagoniens et d'Amazones. Il n'y a pas à tenir compte des objections de Miss Florence Mary Bennett, *Religious Cults associated with the Amazons* (New-York, *Columbia University*, 1912) qui trouve « bien peu de valeur aux preuves alléguées (par MM. Sayce, A. Reinach et Leonhard — elle n'a visiblement pas lu le livre de ce dernier) sur l'importance et l'influence du royaume hittite ». J'ai dit ailleurs (*Rev. arch.*, 1912, II, p. 306) qu'il n'y avait aucun cas à faire de cette compilation désordonnée, une de celles que les Universités américaines feraient mieux, pour leur réputation, de ne pas imprimer. Pour juger de l'érudition de l'autrice, il suffira de remarquer qu'elle a généralement transcrit *St. Basil*, les références *St. Byz.* qu'elle a trouvées (p. 4, 10, 32, 69, etc...) M. Leonhard paraît avoir également ignoré les travaux du P. de Cara et ceux de Milani qui, dans tout leur fatras, eussent pu fournir quelques arguments à sa thèse.

2) Voici quelques exemples d'information insuffisante : P. 2, Il est inexact de dire que les Hétéens apparaissent dans l'histoire lors de la campagne de Thotmès III jusqu'à l'Euphrate en 1470. Sayce a montré qu'il y avait lieu de reconnaître un roi hétéen dans le Tidal de Goïm de la *Genèse*, contemporain d'Hammourabi (v. 1900) et c'est sous une attaque combinée des Kosséens et des Hétéens que la première dynastie babylonienne paraît avoir succombé

Les deux premières parties résument ce que l'on sait — au triple point de vue de l'expansion, des coutumes et des cultes —, la première des Hétéens, la seconde, des Amazones ; la troisième partie compare les résultats ainsi obtenus et conclut que les deux cartes qu'ils permettent de tracer se superposent suffisamment pour qu'on puisse les identifier ; la quatrième cherche à montrer ce que l'histoire des Hétéens peut gagner en utilisant les traditions amazoniennes.

Sept appendices tendent à prouver que les tombes rupestres paphlagoniennes ressortissent à l'influence hétéenne, qu'il y a un fondement historique à l'invasion des Amazones en Grèce (notamment parce que le port de Trézène où les Amazones auraient été anéanties, s'appelle Kélenderis, comme un port cilicien !) ; qu'un des noms de la *Magna Mater* hétéenne était Hipa et que, par suite, beaucoup de noms amazoniens étaient calqués inconsciemment sur des noms théophores hétéens ; que Memnon est bien la personnification des grands conquérants hétéens et non celle — il aurait fallu dire : avant de devenir celle — des Sésostris et des Assourbanipal ; que le pays de Kiçwadna dont il

(v. 1760). Tout porte à croire que le premier royaume hétéen fut celui de Chani-rabbat, entre le Chaboras (qui le séparait du Mitani?) et l'Euphrate ; Tiglat-phalasar I[er] comptant *Militia* dans le Chani-rabbat, on peut admettre que, cinq siècles avant, il comprenait déjà la Mélitène ; au sud, en Commagène, *Chanounia*, entre Kyrrhos et Doliché, serait, je crois, un vestige de l'extension des Hétéens vers le S.-O., extension qui les amène à dominer en Syrie du Nord à la fin du xv[e] siècle. — P. 3. Malgré l'assentiment donné par Ed. Meyer à cette hypothèse (I, § 465), on peut douter que les tablettes cappadociennes (quittances et contrats en cunéiformes, rédigés dans un dialecte assyrien), prouvent une domination assyrienne en Cappadoce antérieure à la domination hétéenne (les documents étant du type en usage aux xvii-xvi[e] siècle). Ces tablettes ayant été toutes acquises à Césarée-Mazaka, grand centre de commerce et de falsification des antiquités (Cf. Chantre, Grothe, Hasluck), on peut croire qu'elles y ont été transportées de Mésopotamie. On sait seulement que v. 1600, Samsi-Adad III, le premier des grands conquérants assyriens, a poussé jusque sur *la rive de la grande mer*, au pays dit *Labadana*. On ne peut s'empêcher de penser ou à Alabanda et Labranda (de *labrys*, hache en carien) en Carie ou au Liban. C'est surtout pour expliquer les tablettes

est question dans les documents hétéens, est celui qui s'étend entre l'Halys et l'Iris[1] : or, c'est une princesse de ce pays, Poudouhipa, qu'épouse Hattousil II, le roi hétéen qui a conclu le fameux traité avec Ramsès II (v. 1270). Elle paraît à côté de lui, sur les pièces officielles, dans une position privilégiée qui fait songer à celle de Sammouramat, la princesse babylonienne, épouse du roi d'Assyrie Samsi-Adad IV (820-800), dont le nom a été donné à la légende de Sémiramis.

Demandons-nous d'abord, avec M. Leonhard, quels sont, dans ce qu'on entrevoit de la civilisation des Hétéens, les éléments qui ont pu donner lieu à la méprise des Grecs, méprise à qui nous devons les Amazones de la légende? Comment ont-ils été amenés à prendre leurs exploits pour ceux de femmes guerrières? Les bas-reliefs, par lesquels le sou-

de Césarée qu'on a placé de préférence le Labanada sur la Mer Noire. Or, les Assyriens ne débouchèrent sur la Mer Noire de façon durable qu'après la réduction de l'Ourartou qui demanda plus d'un siècle de luttes, de Salmanasar II (850) à Sargon (700). C'est ainsi que les premiers navigateurs grecs purent parler d'une *Assyria* dans la région de Sinope; mais les textes eux-mêmes montrent qu'il s'y agit, non d'Assyriens, mais de Leukosyriens, en qui on verra qu'il faut reconnaître une population d'origine hétéenne. — P. 133-157. Tout ce qui est dit d'Attis-Atys-Sabazios et de Kotis-Kotytto-Bendis dont on veut faire des divinités hétéennes montre un oubli fâcheux (surtout s'il est volontaire) des nombreuses preuves de l'origine thraco-phrygienne de ces divinités, tout au moins pour Mên-Sabazios et Bendis-Kotytto, la question d'Attis restant obscure (voir p. 15, n. 1). — P. 164. Même légèreté à admettre l'invraisemblable hypothèse de Lehmann-Haupt qui voit dans le Sarapis de Sinope, l'Ea-Sarapsi chaldéen. Mieux aurait valu — même pour la thèse de l'auteur — insister sur les monnaies de Sinope qui représentent un pied de bovidé surmonté d'une tête humaine : elles doivent indiquer le culte d'un dieu taureau qui, aux portes du monde hétéen, n'a pas lieu d'étonner (voir le mémoire d'Isidore Lévy sur *Sérapis* dans la *RHR*, 1910-11 et S. de Ricci, *R. arch.*, 1910, II, 96). Il serait facile de multiplier les critiques de ce genre.

1) J'ai montré dans *L'Anthropologie*, 1912, p. 210 que le *Kiçwadna* (pour la forme, cf. le *Katna*) serait le Pont Oriental, le pays sur les frontières duquel le père de Hattousil, Moursil, avait eu à combattre les *Kashka* et les *Tibia*, sans doute Colques et Tibarènes (v. 1320). Derrière ces peuples, les Harri seraient apparus dans la future Arménie. On a voulu trouver des traces de leur marche (qui aurait en ce cas procédé d'ouest en est) dans l'*Orminius-Mons* au sud-ouest de la Paphlagonie, dans Arménê proche de Sinope, dans l'Araxe-Thermodon, enfin dans Armenia qu'on trouve indiquée parfois au lieu d'Harmonia comme mère des Amazones.

venir de ces exploits s'était perpétué, montraient souvent des guerriers à vêtements flottants, cheveux longs, mentons ras ; la déesse-mère dominait dans les monuments de leur culte ; dans les états anatoliens qui se rattachaient à leur civilisation, Lydie et Carie surtout, la principale divinité était féminine et les femmes occupaient une position qui semblait aux Grecs privilégiée ; le nom de la déesse Hipa revenant dans beaucoup de noms hétéens, les Grecs avaient dû être d'autant plus portés à y voir « la cavalière » que des divinités cavalières des deux sexes paraissent avoir été vénérées en Phrygie ; enfin, l'existence de femmes guerrières et cavalières au Caucase et en Sarmatie leur était plus ou moins explicitement connue.

A ces faits remarqués par les Grecs, ce qu'on sait aujourd'hui des Hétéens permet d'ajouter quelques remarques qui, d'après M. Leonhard, rendraient incontestable que l'aire de diffusion des Amazones coïncide avec celle des Hétéens. D'abord, la patrie assignée par toutes les sources autorisées aux Amazones se trouve dans la région entre l'Halys et l'Iris, région que tous les textes attribuent aux Leuko-Syriens : c'est ainsi que les Grecs appelaient les débris des populations hétéennes. Le nom des Amazones, en effet, n'est pas seulement attaché à la vallée du Thermodon ; il s'étend, à l'ouest, au fleuve Lykastos[1] qui se jette dans la mer à Amisos ; à l'est

1) On s'étonne que M. Leonhard n'ait pas rappelé, à propos de Lykastos, le roi mariandyne légendaire Lykos, et Lykaon père de Pandaros, roi de la « Petite Lycie » de l'Hellespont. Ne faut-il pas aussi corriger en Likydas le Litydas dont Hécatée fait le roi qui aurait reçu à Sinope l'Amazone éponyme de la ville et rapprocher les noms d'Autolykos dont on fit le fondateur légendaire de Sinope et des Amazones *Deilykê* et *Oiolykê* (pour un groupement de ces noms en λυκ, cf. C. de Carra, *Gli Hethei Pelasgi*, I, p. 667 ; mais, partout où il met des génies lumineux solaires, mettre des loups, les féroces pourvoyeurs de la mort dans les mythologies primitives). De même, M. Leonhard aurait pu rapprocher Chadisia de Chadas, en Arménie, près de l'Araxe, d'autant plus qu'une scholie d'Apollonios (II, 972) apprend que le Thermodon était appelé par les indigènes *Araxes*. Araxes et Chadisia seraient ainsi des noms alarodiques ou caucasiens [M. Leonhard n'a pas manqué de rapprocher Chadisia de Kadesch, ce qui est au moins aventureux. De Carra, *op. cit.*, p. 560 a déjà rapproché

à l'*Amazonius mons* dont le nom survit dans le Mason-Dagh; entre le Lykastos et le Thermodon, coule l'Iris; Thémiscyra et Chadisia seraient les deux villes sises de part et d'autre de son delta; Thémiscyra aurait été une ville murée contenant un palais fameux et un temple d'Arès et d'Artémis : c'est non le pays, mais la capitale des Amazones. Hercule et les Argonautes, et Thésée en tant qu'Argonaute ou compagnon d'Hercule, passent pour y avoir vaincu les farouches guerrières; ces légendes seraient autant de souvenirs de la conquête de Sinope sur les Leukosyriens, par les Ioniens.

Des rives du Thermodon, les Amazones paraissent avoir avancé vers l'ouest, le long de la côte. C'est là qu'elles furent volontairement confondues avec les Alazônes ou Halizônes qu'Homère connaît aux bouches de l'Halys et qu'on finit par transporter avec elles sur le Tanaïs et l'Hypanis. S'il y a eu là confusion voulue de la part des érudits alexandrins, les fondations qui sont attribuées aux Amazones dans cette région semblent loin d'avoir été choisies au hasard. Ce sont de très vieilles places qui peuvent remonter à l'époque hétéenne. En partant de Thémiscyre, on rencontre d'abord Sinope, la plus ancienne place de commerce du littoral, puis Kynna, proba-

Alep (*Chal-ap*) des Chalybes (*Chal-ibi*)]; ces noms ont donc pu être donnés par les Hétéens ou des populations apparentées. Quant à *Thémiscyra*, je me demande si ce n'est pas une altération de *thémiskydra* (par attraction du toponyme grec *Scyros*) : le nom serait à rapprocher 1° de celui de *Skydrothemis*, roi de Sinope vers 290 dans la légende de l'institution du culte de Sérapis (à moins de lire *Scyrothemis* dans le texte unique de Tacite); *skyro* serait à rapprocher de σκῦρος — *securis*, *skydro* de σκυδρός, *rude*, *colère*. (Pour les noms en *thémis*, cf. ma note *Revue épigraphique*, 1913, p. 215); 2° de celui d'Οἰτόσυρος ou Οἰτόσκυρος l'Apollon scythe (cf. C. de Carra, *Gli Hethei Pelasgi*, I, p. 533-5 et ajoutez Phanosyra, fille de Péon). Thémiscyre paraît avoir été remplacée à l'époque historique par le port de Λαμύρων dont le nom rappelle à la fois Lamyra et Myra en Lycie et Lamos en Cilicie, tous trois fleuves et villes. Sur les noms de la série Lamos-Lamyros, cf. Fick, *Vorgriechische Ortsnamen*, p. 31; Kannengiesser, *Klio*, 1911, p. 42). Il faut en rapprocher aussi le Télamos et le Lagmos, rivières qu'une scholie de Lycophron cite au pays des Amazones avec l'Iris et le Thermodon. Télamos n'est peut-être qu'une déformation voulue de Lagmos où l'on aura cherché à retrouver le nom de Télamon, l'adversaire primitif des Amazones dont Héraklès et Thésée ont pris la place.

blement la ville des Mariandynes qu'a remplacée sa voisine Héraclée-Pontique ; peut-être aussi Thiba, localité bithynienne proche du Bosphore[1].

En Bithynie encore, on trouve, comme fondations amazoniennes, tout un groupe de petites places, non localisées, deux à nom grec, Élaia et Isokrateia, trois à nom thraco-phrygien, Tralla, Palla, Mazaion. M. Leonhard suppose avec vraisemblance que ce sont ici les érudits locaux qui ont transformé en Amazones autant de nymphes éponymes : c'est ce qu'on voit faire à Nonnos encore pour Nicée. M. Leonhard aurait pu ajouter qu'on doit problablement au Bithynien Arrien que les imaginations de ces érudits se soient transmises jusqu'à nous. Si Myrleia, entre Nicée et Daskylion où confluent le Makestos et le Rhyndakos, a été aussi donnée pour une fondation amazonienne, c'est que certains grammairiens y plaçaient l'Alybè des Halizônes (Hécatée de Milet, Ménékratès d'Eleia, Démetrios de Skepsis) tandis que d'autres localisaient sur l'Aisépos (Palaiphatos d'Abydos) ou identifiaient aux Chalybes du Pont ces alliés de Troie dans l'*Iliade* : déjà Ephore avait transformé dans l'*Iliade* Ἀλιζῶνες en Ἀμαζῶνες. Dans la plaine de Troie ces mêmes grammairiens voyaient un souvenir de l'armée amazonienne dans le « tombeau de Myrina », s'autorisant du vers homérique où Myrina est dite πολύσκαρθμος (*Il.*, II, 816) : « celle qui saute sans cesse » ne pouvait s'entendre à leurs yeux que d'une Amazone au coursier bondissant[2].

C'est entre le Caïque et le Méandre que se groupaient les plus nombreuses fondations amazoniennes : Pitané, Myrina, Gryneion, Aigai, Magnésie du Sipyle, Kymé, Smyrne ; puis

1) M. Leonhard semble oublier que, si Sinope est peut-être un nom hétéen, Kynna et Thiba (cf. les Thèbes de Mysie et de Béotie et le thrace *diba*, village) ne sont certainement pas antérieurs à l'invasion thraco-phrygienne qui procède de l'Hellespont vers l'Arménie en sens contraire aux Amazones.

2) D'après l'*Iliade*, les hommes auraient appelé *Bateia* le *sêma Myrinês*. Il faut comprendre que, dès l'époque de l'aède, on ne savait plus pourquoi ce tumulus portait le nom de Myrina. Pour l'épithète de Myrina, qui devait en faire une Amazone mais a pu s'appliquer d'abord à une jument sacrée, voir p. 16, n. 1.

Ephèse et son groupe, Pygéla, Latôreia, Anaia; enfin Mytilène dont M. Leonhard rapproche ingénieusement le nom de celui du roi hétéen Mutallou. Un élève d'Aristote indiquait très exactement que le domaine ionien des Amazones s'étendait de Pitané à Mykale ; il leur aurait été assigné par Hercule[1]. Quant aux explications de l'*Aigaion* et du *Myrtôon pélagos* par les Amazones Aigé et Myrtô, ce sont des inventions tardives dont il n'y a pas à tenir compte. M. Leonhard reconnaît que toutes ces fondations amazoniennes ne peuvent prétendre remonter aux Hétéens. De tous les noms cités, seuls Myrina (qui se retrouve près de Gortyne et à Lemnos, déjà dans l'inscription préhellénique sous la forme *morinail*) et Smyrna (Samorna sous sa forme non contracte) semblent appartenir à la couche préhellénique[2]. Quand les Grecs ne savaient expliquer pourquoi une ville du littoral avait un nom féminin, ils se bornaient à dire : « fondation des Amazones ». Amastris en offre un exemple instructif : bien que fondée vers 300 par une nièce de Darios Kodoman qui portait ce nom, un écrivain bithynien, Démosthène, con-

1) Heraclides Ponticus, *FHG*, II, p. 222. Pour Ephèse, M. Leonhard ne tient presque aucun compte des beaux travaux de Hogarth et de Radet que j'ai analysés dans la *RHR*, 1911. Pour Myrina, il ignore les pages de S. Reinach, *La Nécropole de Myrina*, p. 44-6. Pour Anaia, il ignore et l'article de Franz Cumont (*Rev. arch.*, 1905, I) et les recherches de J. Keil (*Jahreshefte*, 1909, *Beiblatt*) ; Anaia et Latôreia doivent apparemment leur nom à la déesse mère anatolienne, Anaïtis, Nana ou Latô. Pour la légende des Amazones à Samos, fondée sur l'existence d'une localité dite Πάναιμα dont on faisait la *Pourrière* résultant d'une bataille où elles auraient été exterminées, n'est-ce pas une simple fantaisie étymologique pour expliquer un nom de lieu carien (cf. Panamyès, Panamara à rapprocher du roi de Zendjirli, Panamou ?). Pour Mutallou et Mytilène voir déjà C. de Cara, *op. cit.*, I, p. 447. Kannengiesser, *Klio*, 1911, p. 25 rapproche aussi Mathymma de Lesbos des Matiènes (mais ne faut-il pas mieux séparer Ma-thymna comme Lépé-thymnos, Rhi-tymnos ; *cf.* Tymnos, Tymnessos en Carie).

2) Les noms de Magnésie et de Kymé sont venus de Grèce avec les Achéens ; (mais Kymé se serait appelée d'abord *Amazoneia* d'après Hécatée *ap.* Steph. Byz.); Gryneion vient de l'Apollon Grynos (ou Gyrnos, nom mysien, *BCH*, 1910, 390, 38) : Aigai signifie peut-être *les chèvres* et Pitané — pour *titané* — *la crayeuse*.

temporain d'Euphorion (v. 230) expliquait déjà ce nom : ἐξ Ἀμαζόνος οὕτω λεγομένης[1].

Pourtant, l'aire de diffusion des monuments hétéens offre avec celle des légendes amazoniennes une coïncidence qui, bien que moins complète que ne le veut M. Leonhard, n'en est pas moins remarquable. Il est facile d'expliquer pourquoi il n'y a pas d'Amazones dans les pays hétéens de Cappadoce et de Syrie. Si le centre des monuments hétéens est plus continental — entre le Skylax, l'Euphrate et l'Oronte avec le Taurus pour épine dorsale — que le centre des légendes amazoniennes — de Sinope à Thémiscyre — c'est que les Grecs n'ont connu qu'après Alexandre ces régions centrales du plateau anatolien ; de même, la Syrie du Nord leur ayant été fermée jusque là, ils ont ignoré les vestiges des Hétéens qui se succédaient au Sud du Pyramos vers l'Oronte et vers l'Euphrate et n'ont par conséquent pas éprouvé le besoin de faire intervenir les Amazones pour les expliquer[2].

1) M. Leonhard n'a pas non plus su tirer parti du mémoire d'Imhoof-Blümer sur les monnaies Amazoniennes (*Nomisma*, 1908, IV). On peut le résumer ainsi : ces monnaies se trouvent surtout dans les villes éolo-ioniennes qui font dériver leur nom de celui d'une Amazone (sont dans ce cas, d'après les textes : Pitané, Kymé, Myrina, Aigai, Smyrne; Phocée et Ephèse, qui ont aussi des monnaies amazoniennes, ont pu être tenues aussi pour fondations amazoniennes); Kymé étant la seule de ces villes à frapper de ces monnaies dès l'époque hellénistique, les siennes ont dû servir de modèle ; un type différent, élaboré à Smyrne, s'est imposé dans les villes de l'intérieur qui, à l'époque impériale, ont voulu se créer des titres de noblesse amazonienne : Magnésie, Thyateira, et, avec des variantes, Kotyaion, Ancyre, Kibyra, Amisos, Sinope (dans les deux dernières les Amazones sont coiffées d'une tête de loup : ce serait pour expliquer leur nom de *lykastiennes*); le combat d'Hérakles avec Hippolyte a dû commencer à devenir type monétaire à Hérakleia Pontique; de là, il s'est répandu à Tomes, Périnthe, Alexandreia Troas.

2) Les quelques passages où l'armée amazonienne est qualifiée de *syrienne*, comme celui de Pindare (fr. 32) que néglige M. Leonhard, doivent s'entendre ou par une allusion aux Leuko-syriens de la région entre l'Halys et l'Iris, ou par un souvenir des conquêtes assyriennes en Cilicie et en Syrie. Même mélange de souvenir hétéens et de souvenirs assyriens dans le personnage de Memnon. Il n'aurait pas fallu omettre de signaler qu'on avait fait de Syros un fils de l'Amazone Sinope et d'Apollon, et que l'Apollon scythe s'appelait *Oitosyros* d'après Hérodote (cf. l'Apollon *Oteudanos* de Péonie ; Heuzey, *Mission en Macédoine*, p. 19).

De toute façon, on ne saurait voir un hasard dans le fait qu'en dehors de la Leukosyrie de Thémiscyre, une zone de vestiges hétéens s'étende du Sangarios à la Kabalis et à la Lykaonie où les légendes de Priam et de Bellérophon localisent les Amazones; on ne saurait davantage attribuer au hasard que le groupe des fondations amazoniennes sur la mer Egée ait pour centre le Guerrier de Nymphio et la Niobé du Sipyle, œuvres certainement hétéennes, et pour extrémités, au Sud Ephèse dont l'Artémis offre tant d'analogies avec celui de la grande déesse hétéenne du Nord, la vallée du Caïque où Homère connaissait encore des *Kéteioi*.

Si, à l'époque historique, l'imagination grecque ne voit plus en Thémiscyre que le séjour primitif des Amazones, c'est que, après la fondation de Sinope et de ses colonies Kérasonte et Trapézonte, les Amazones durent, par l'ilot Arétias où elles auraient élevé un temple à leur père Arès, émigrer, avec cette île d'Arès même, jusqu'aux bouches du Phase. De Colchide, quand les colonies grecques les chassèrent de la côte, on les refoula dans l'intérieur du Caucase comme le fait Eschyle : la Kytaia du Pont fut rejetée sur le haut Phase où *Kutaïs* donne toujours son nom à un district du Caucase. C'est d'au delà du Caucase que leur reine serait venue trouver Alexandre. Quant le Caucase, à son tour, fut connu, il fallut reléguer les Amazones plus au Nord. De la bouche du Tanaïs où les plaçait déjà Euripide près des mystérieux Cimmériens, elles remontèrent entre le Manytsch, la Volga et la Caspienne en plein pays sarmate : c'est que, chez les Sarmates, — qu'on disait issus de l'union des Amazones et des Scythes Skolotes, — à en croire Hippocrate (qui remarque par ailleurs la ressemblance des femmes et des hommes chez les Scythes) « les femmes montent à cheval et combattent avec la flèche et l'épieu tant qu'elles sont vierges ; elles doivent le rester jusqu'à ce qu'elles aient tué trois ennemis[1]. »

1) *De aeris*, c. 19; trad. Littré, II, p. 72. Les Circassiens auraient conservé le souvenir de combats de leurs ancêtres contre des Amazones sur les bords caucasiens de la Mer Noire (Reinegg. *Beschr. des Kaukasus*, 1, p. 238).

C'est de là qu'elles vinrent trouver Alexandre; c'est là que les connut Pompée dans son expédition du Caucase d'où son historien Théophane de Mitylène rapporta la curieuse description de leurs rapports avec les Gargaréens que résume Strabon (XI, 5).

A côté de ces coïncidences géographiques, M. Leonhard a cherché à grouper toutes les similitudes que le costume et l'armement classiques des Amazones montrent avec ceux que font connaître les monuments hétéens. Voici, mieux classés, les points de comparaison que les Hétéens fournissent.

Comme armes, à côté du bouclier rectangulaire, souvent carré, un bouclier échancré de part et d'autre, manifestement en osier, qui se rapproche de la *pelté* amazonienne; l'arc simple, alors que l'influence des Scythes fait donner aux Amazones l'arc composite; la hache, soit à double tranchant (*pélékys*, *labrys*), soit à un seul tranchant, l'autre côté formant pic plus ou moins recourbé (*sagaris*), hache qu'on retrouve, sous ces deux formes, chez les Amazones; le court glaive recourbé, presque un cimeterre, qui est souvent donné aux Amazones par analogie avec l'*akinakès* scytho-perse, et qui alterne chez les Hétéens avec une épée plus longue à double tranchant et poignée de type mycénien.

Quand la tête du Hétéen n'est pas coiffée d'une haute mitre conique, on reconnaît la coiffure : cheveux tombant en deux longues tresses sur les épaules ou ramenés en toupet au sommet de la tête. C'est par ce toupet que les Egyptiens saisissent les Hétéens sur leurs tableaux de bataille comme les Grecs le font souvent dans les Amazonomachies.

En même temps, les Hétéens sont toujours rasés. Peut-être ces cheveux longs combinés avec le menton imberbe et les vêtements flottants ont-ils contribué à faire prendre les Hétéens pour des femmes : on sait que l'on hésite parfois à se prononcer sur le sexe devant les sculptures hétéennes.

Le culte fournit des rencontres plus caractéristiques encore que l'équipement.

Les divinités dont les noms sont toujours rattachés à ceux

des Amazones — soit comme ancêtres de leur race, soit comme recevant d'elles des temples, — sont Arès et Artémis. Ces noms recouvrent un dieu guerrier et une déesse des forces de la nature, de ses forces fécondantes comme de ses forces sauvages si l'on songe au double caractère de *multimammia* et de *potnia thérôn*, dompteuse de lions ou de cerfs, que réunissaient l'Artémis d'Ephèse et ses sœurs, les *matres* anatoliennes.

Or, les monuments montrent qu'un couple semblable présidait au panthéon hétéen. Le dieu et la déesse sont montés sur les animaux sacrés, lion ou panthère, taureau ou bouc, plus rarement cerf: ailleurs, ces animaux accostent le dieu, portent une hache d'une main, un *lituus* ou un foudre de l'autre; le dieu peut être aussi figuré sous forme d'une épée dont la poignée est remplacée par une tête mitrée et qu'accostent deux lions, ce qui rappelle le glaive sacré, fétiche de l'Arès scythe. Le dieu est Teshoub (Soutekh, dans le traité avec Ramsès II), la déesse sans doute Hipa (surtout connue par les noms des princesses hétéennes Toudou-hipa, Poudou-hipa, Goulou-hipa)[1]. La déesse a porté comme le

1) Pour les noms en Hipa et la sigification de Poudou « serviteur », cf. A. Gustavs, *Oriental. Litzeit.*, 1911, p. 340. Pour les déesses de Mylasa et de Stratonicée *multimammia* brandissant deux bipennes, et pour le dieu androgyne à la bipenne carien, M. Leonhard n'a pas connu le mémoire de P. Foucart sur *Le Zeus Stratios de Labranda*, *Monuments Piot*, XVIII, p. 145-75. J'ajouterais qu'on doit se demander s'il ne faut pas rapprocher *Agdistis* de *Adagyès* que Hésychius donne comme dieu hermaphrodite des Phrygiens (cf. *Ada*, aimée ou amante, déesse-mère, dont le nom est porté par Ada et traduit par Artémisia dans la dynastie carienne, et *Gyès*, apparenté au héros *Gygès*?).

Pour les monnaies de Sinope, le renvoi aurait dû être Babelon-Reinach, *Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure*, I, pl. XXVII, 21 et 30 et la description : idole de face sur une base à colonnes et figures, elle est coiffée d'une toque (du type de nos toques de magistrats) perlée; la barbe est longue et calamistrée; dans la droite étendue, un grand canthare; dans la gauche un sceptre, sur chaque épaule un petit génie; deux autres aux deux angles de la base; le vêtement qui forme gaine paraît décoré de figures. Par ce détail comme par l'ensemble, l'idole offre une curieuse ressemblance avec l'Artémis d'Ephèse. Quant au dieu Teshoub, au lieu de le rapprocher du Téisbas alarodien (cf. le roi cimmérien Téispas et Toushpa, le nom alarodien de

dieu, la double hache et on les retrouve tous deux aux extrémités du monde hétéen : le Zeus Stratios à Mylasa comme à Amasie, la déesse aux deux Komana du Pont et de Cataonie.

Tous les détails du culte éphésien se retrouvent autour des idoles hétéennes. Lions couchés et lions ailés ou griffons, aigles ou faucons, protomes de chevaux ou de béliers, de taureaux ou de cervidés, tels sont les animaux qui entourent ou ornent l'idole d'Éphèse. Il faut sans doute ajouter « les abeilles » et « les bourdons » dont le nom est porté par les deux confréries qui desservent le culte d'Artémis, les *Mélissai*, prêtresses qui exécutent peut-être les danses armées[1], danses qui sont censées rappeler celles des Amazones ; les *Essènes*, sans doute eunuques à qui préside le grand prêtre ou *mégabyzos* dont le costume, tel que le révèle une figurine d'Éphèse[2], est celui même du roi-prêtre hétéen. La couronne tourrelée, naophore ou naoforme, de l'*Ephesia* se retrouve à Boghaz-Keuï : elle provient de l'usage qui a amené à toujours figurer la Mâ-Cybèle assise dans un *naos*, l'usage de la procession de la déesse-mère dans son tabernacle attesté pour Hiérapolis, Komana, Ancyre, Pessinonte et Éphèse. Dans toutes ces villes on sait que la déesse avait des

Van), M. Leonhard veut l'identifier à Attis. En faveur de cette thèse qui, des Phrygiens à qui est généralement attribuée son introduction, reporterait ce dieu aux Hétéens, M. Leonhard aurait dû citer les remarques de Sayce, *Proc. Bibl. Soc.*, 1909, p. 44, 228.

Pour les versions de la légende d'Attis-Cybèle, voir leur classement par J. Toutain, *RHR*, 1909, II. On peut revendiquer Attis comme hétéen, car il est plus lydo-anatolien que thraco-phrygien ; mais, quoi qu'en ait M. Leonhard (p. 39), Sabazios reste exclusivement thraco-phrygien.

1) D'après les images qui représentent ces danses et d'après des textes qui appellent *sakos* le bouclier qu'on y frappe en cadence, on doit s'imaginer celui-ci comme étant resté à Éphèse la *pelté* scytho-perse en osier. En comparant la Myrina πολυσκάρθμος de l'*Iliade* avec les εὔσκαρθμοι ἵπποι de Poseidon ainsi qu'avec les noms équestres des Amazones, on peut se demander si ce ne sont pas des bondissements de chevaux que leur danse était censée imiter. On pourrait admettre en ce cas que la déesse ait d'abord été connue sous forme de cavale avant d'être représentée entre deux chevaux dressés (voir A. Reinach, *C.-R. Ac. Inscr.*, 1912, p. 231).

2) Voir ma note *RHR*, 1910, p. 370 et Ch. Picard, *R. de Phil.*, 1913, p. 79.

hiérodules, ; à Komana ils atteignaient au chiffre de 6.000 du temps de Strabon et étaient encore tous pris parmi les Kataoniens en qui il est permis de voir des descendants des Khétas. Si des Grecs du temps d'Hécatée ont vu de pareilles troupes de femmes s'agiter, la bipenne en main, autour de leur déesse, un pareil spectacle n'a-t-il pas dû singulièrement influer sur la légende amazonienne ? Enfin, « les lettres éphésiennes » gravées sur les pieds, la ceinture et la couronne des copies de l'Artémis d'Ephèse comme formules magiques pourraient être un souvenir des inscriptions dont les Hétéens ornent ces parties de leurs images divines. Deux des types féminins de l'Ionie dont les fouilles du plus ancien temple d'Ephèse ont démontré l'ancienneté, se retrouvent dans les monuments hétéens, trop semblables pour n'en être pas les prototypes : la déesse assise à polos circulaire d'où retombe un long voile[1]; la déesse qui paraît s'élancer en déployant ses ailes recoquillées[2].

A côté de ces similitudes incontestables, qu'il a trop négligées, M. Leonhard en a signalé deux qui ne peuvent être acceptées sans réserves[3]. Hippolyte, conducteur de chevaux et fils d'Amazone qui périt par l'amour de *Phaidra* « l'étincelante », serait un pendant d'Attis-Adonis, tué ou émasculé par suite d'une passion frénétique pour la déesse-mère qui serait aussi déesse-solaire, le soleil étant féminin en hétéen ; de là viendrait que le roi et les prêtres

1) Cf. p. ex. Perrot, IV, p. 280 et 281 (Marash); dans 281, elle tient un enfant sur les genoux à la façon des *Matres* ioniennes.

2) Cf. p. ex. Garstang, pl. XLIV (Malatia); p. 216, n. 54 (Iasili-Kaïa).

3) Pour l'hypothèse qui voit dans la légende des Amazones à Trézène, Athènes et Pyrrhichos, et de Myrsilos à Olympie, les traces d'une invasion hétéenne en Grèce, M. Leonhard a pu s'appuyer sur l'autorité de Hall, *Journ. Hell. Stud.* 1900, 20. On ne saurait assez regretter que ce savant égyptologue se soit laissé aller à édifier des hypothèses qui ne sont pas moins fragiles que celles des panbabylonistes. Puisse une hétéomanie renouvelée du P. de Cara ne pas remplacer la phoenicomanie! Tout ce qui est certain c'est que le Myrsilos de la légende de Pélops doit être rapproché du roi lydien de ce nom, Myrsilos fils de Myrsos. Dans les deux dynasties du Sipyle et de Sardes, des éléments hétéens ont pu persister.

hétéens, adorateurs du soleil, s'habillent en femmes, se rasent, se parent de boucles d'oreilles, ou, même, s'émasculent. Si les prêtres, en vêtements de femmes, ont offert leur virilité à la déesse, les prêtresses n'ont-elles pu, de même, costumées en guerriers, couper un de leurs seins en son honneur ? Ne serait-ce pas l'origine de l'étymologie bien connue du nom des Amazones[1] et leur union annuelle au printemps avec des hommes d'un peuple voisin — les Gargaréens quand elles furent transférées au Caucase — n'aurait-elle pas été imaginée d'après les grandes fêtes

1) M. Leonhard a cité, à l'appui de cette hypothèse, un curieux fragment de Palaiphatos, *De Incredib.* 33 : « d'aucuns soutiennent que les Amazones n'étaient pas des femmes guerrières, mais des hommes barbares. Ils portaient des tuniques traînantes et couvraient leur tête de mitres, ils se rasaient les joues : c'est pourquoi ils étaient appelés « femmes » par leurs ennemis : elles brûlent leur sein droit ». Cette dernière phrase a été visiblement ajoutée pour identifier aux Amazones les pseudo-guerrières Sarmates. M. Leonhard aurait donc dû éviter de s'appuyer sur *elle* pour admettre que cette mutilation était pratiquée par les adoratrices de la Mâ-Bellone hétéenne. La véritable explication du nom des Amazones me paraît devoir être cherchée dans les noms de lieux anatoliens où rentre manifestement celui de la déesse Mâ (cf. le Zeus Mazeus des Phrygiens et peut-être Μάσαρις, qu'on donne pour un Dionysos carien : est-il l'Arès de Mâ ? *Cf.* pour la construction du nom, Atargatis, l'Athar d'Até), Athéna *Magarsis* près de Tarse, *Mazaka* (Césarée de Cappadoce), *Mazaion* qu'on donne précisément pour équivalent à *Amazonion* en Bithynie, *Amaseia* et *Amastris*, le mont *Masios* du Pont, peut-être aussi *Mastaura* de Lydie ; moins proches sont les deux *Komana* (on connaît, d'ailleurs, une peuplade de Koumani) et *Malatia* (Mélitène). Ces noms composés avec Mâ paraissent avoir existé également en thraco-phrygien comme le montrent les noms thraces d'homme (Mazaia, Madyès) et de lieu (Mazousia, Masteira, Madytos). Si les Grecs ont assimilé le nom indigène théophore à Ἀμαζών, c'est probablement que les prêtresses de la *multimammia* mettaient, selon la mode crétoise, cet attribut du sexe en évidence. Dans l'*Amazone*, l'*a* aurait été d'abord intensif. Les Amazones seraient les « femmes fortes en sein », « aux seins robustes ». C'est déjà l'explication de A. Maury, *Religions de la Grèce*, III (1859) dont la conclusion annonce celle de M. Leonhard : « Les Amazones correspondent aux prêtres hermaphrodites de Cybèle et de l'Artémis d'Éphèse. La légende, s'emparant de cette donnée, fit passer dans leurs actes un hermaphroditisme qui n'était d'abord que symbolique ». On pourrait aussi voir dans les Amazones « les lancières » d'après ces gloses d'Hésychius : μαζάκις · δόρυ περσικόν. — ἀμαζακάραν · πολεμεῖν (en perse). Le nom serait, en ce cas, iranien.

données pour le retour de la saison féconde où, autour de l'hiérogamie de Mâ-Cybèle avec Papas-Attis, les hiérodules s'offraient à tout venant ?

III. — *Les éléments phrygiens, cimmériens et scythiques de la légende amazonienne.*

Ainsi, que l'on considère leur lieu d'origine ou leurs conquêtes, leur équipement ou leurs cultes, les analogies entre Amazones et Hétéens paraissent trop nombreuses pour être fortuites ; elles forment un ensemble si cohérent qu'on ne saurait plus repousser l'évidence : expansion et religion des Hétéens sont le noyau des légendes amazoniennes.

Le principal tort de M. Leonhard, c'est de n'avoir pas voulu voir que, s'il avait ainsi dégagé le noyau, il ne fallait pas pour cela refuser de voir les enveloppes qui ont revêtu ce noyau primitif assez complètement pour le dissimuler longtemps et l'altérer profondément. Il me semble qu'autour du noyau *hétéen* on peut distinguer trois enveloppes : la première, *phrygienne*, la deuxième, *cimmérienne*, la troisième *scythique*. En cherchant à dégager leurs traits distinctifs, nous nous rendrons mieux compte de la façon progressive dont s'est formée la légende amazonienne.

Éléments phrygiens. — Sur un point essentiel, l'influence des Scythes, des Cimmériens et des Phrygiens a concordé. Peuples cavaliers, c'est à eux que les Amazones doivent d'avoir quitté les chars qui leur sont encore prêtés parfois (et dont se servaient, d'ailleurs, aussi les Cimmériens) pour prendre leur rôle d'*amazones*, au sens où ce mot est devenu nom commun. M. Leonhard a beau insister sur le fait que ce sont les Hétéens qui ont introduit le cheval en Asie Mineure (pour Babylone, ce rôle paraît rempli par les Kosséens, pour l'Égypte par les Hyksos, peuples l'un et l'autre apparentés aux Hétéens) ; il aurait pu même ajouter que deux centres de leur puissance — la Cilicie dans la Bible, la Cataonie dans les textes classiques — sont restés renommés

pour leurs chevaux. Les héros cavaliers sont restés propres au pays des chevaux *nyséens*. Il n'en reste pas moins certain que les Hétéens, sur leurs monuments, ne paraissent jamais à cheval, mais en char. Le fait même qu'ils montrent leurs dieux *debout* sur des animaux — lions ou panthères, taureaux ou chèvres — indique clairement qu'ils ignoraient l'équitation. Je ne comprends pas que M. Leonhard puisse écrire que « c'est là une idée qui ne peut venir qu'à un peuple de cavaliers » (p. 109). Tous les dieux-cavaliers que nous font connaître en Anatolie monuments et monnaies (Blaundos, Tripolis, Hiérapolis, Attouda, Mastaura) sont thraco-phrygiens : le « héros-cavalier » est le signe le plus certain de la présence d'une tribu venue de la Thrace, patrie de ce type divin [1]. Il dominait si puissamment l'imagination au sud de la Phrygie qu'après y avoir pris les noms des héros-

1) La présence de cavaliers hétéens dans les sculptures de Medinet-Habou (Lepsius, III, pl. 13, 164 et 166) n'est pas certaine, quoi qu'en dise M. Leonhard. Sur un relief de Marash (Perrot, *Hist. de l'Art*, IV, p. 282) on voit un guerrier conduisant un cheval par la bride; mais le relief appartient aux monuments hétéens qui dénotent une influence assyrienne et ne doivent pas être antérieurs au XIIe. On peut en dire autant des *fauconniers à cheval* dont des exemplaires ont été recueillis en pays hétéen.

Un bronze de la Syrie du Nord publié par Chantre, *Mission en Cappadoce*, f. 124, montre, sur un âne ou un mulet (sans doute l'onagre que les textes montrent employé en Arménie, en Perse, en Lycaonie, Cataonie et Syrie du nord) caparaçonné, un cavalier qui porte un faucon sur son poing gauche; un autre bronze du même type a été trouvé à Killig non loin de Sakzé-Geuzu mais beaucoup plus grossier (Garstang, *Land of the Hittites*, pl. XI).

A-t-on remarqué que la fauconnerie, qui apparaît chez les Hétéens, dérive peut-être d'un culte du faucon? On peut l'induire de la comparaison de stèles hétéennes (Perrot, IV, f. 281), et reliefs phrygiens (Perrot, V, 170), de bronzes cappadociens (Chantre, pl. XXXIV), d'ivoires éphésiens (Hogarth, pl. IV, XI, XV, XXV) : le grand dieu à Jazili Kaia porte sur son poing droit un oiseau qui peut être aussi bien un faucon qu'un aigle (Garstang, pl. LXXI). Un personnage qui paraît sacerdotal porte un faucon sur son poing droit dans un des reliefs du palais de Sakzé-Geuzu (Garstang, pl. LXXX).

L'emploi de la cavalerie chez les Hétéens n'est pas prouvé par celui du char de guerre (sur le char hétéen, outre le mémoire de Studniczka, *Arch. Jahrb.* 1907, cité par M. L., il aurait gagné à connaître les dissertations de ses élèves Nuoffer, von Mercklin et Nachod) ; il ne l'est pas davantage par les panaches des casques hétéens qui paraissent faits en queue de cheval.

cavaliers grecs, Bellérophon, Persée ou les Dioscures, il persista dans les saints-cavaliers : c'est là que saint Georges le Cappadocien paraît être monté à cheval[1].

Peut-être ces héros cavaliers portaient-ils déjà la bipenne puisque son culte appartient au fond prébellénique ; toujours est-il qu'il fut renforcé à cet égard en Phrygie où la plupart des déesses-mères et plusieurs des dieux cavaliers que présentent les monnaies tiennent la bipenne amazoniene.

Dans la transformation des Amazones en cavalières —, transformation qui n'a, d'ailleurs, jamais été assez complète pour ne pas laisser les Amazones combattre à pied et même en char, — on ne saurait donc préciser la part des trois peuples cavaliers qui envahirent l'Asie entre le xiv[e] et le vii[e] siècle. Pour les autres éléments qu'ils ont ajoutés successivement au noyau primitif, on peut essayer de les répartir.

Ainsi, on peut attribuer aux Phrygiens :

1° Les éléments thraces de la légende amazonienne : la reine des Amazones dite Θρᾷσσα τὸ γένος dans l'*Aithiopis* ; l'invasion des Amazones en Thrace ; l'analogie du rôle des Ménades en tant qu'ennemies des hommes et guerrières dans les légendes thraces de Lemnos, d'Orphée, de Penthée ; l'Iris devant son premier nom, Eridios, à un roi scythe nommé Haimos (Arrien) ; le nom de Sinope expliqué par le mot thrace *sanapé* qui signifierait « ivre », nom que se serait valu l'Amazone fondatrice de la ville[2] ; enfin, les Amazones parlant thrace (Schol. Apoll., II, 946).

1) Pour saint Georges comme successeur du héros-cavalier phrygo-cappadocien, c'est un point qui me paraît démontré par H. Grégoire, *Jumeaux et saints Cavaliers* (1906) malgré ce qu'en a dit le P. Delehaye, *Les légendes grecques des Saints Militaires* (1909), ch. III et *Byz. Zeitschr.*, 1912, p. 226. Fantassin jusque là, c'est dans l'iconographie cappadocienne que saint Georges apparaît comme cavalier.

2) M. Leonhard ignore la monographie de Robinson, *Ancient Sinope* (New-York, 1906). Cette notion d'ivresse attachée au nom d'une ville amazonienne pouvait, d'ailleurs, être due aux Hétéens qui paraissent avoir connu le vin et peut-être l'avoir introduit sous son nom indo-européen dans le monde sémitique (Sayce, *Proc. Bibl. Soc.*, 1910, p. 177 et 208). En dehors de la vigne sacrée du temple de Khaldis, le dieu arménien d'origine hétéene, il

2° Les héros proprement Phrygiens qui sont mêlés à la légende amazonienne : le bois sacré qui s'étendait près de Thémiscyre s'appelait Ἀκμόνιον ἄλσος ; Akmon passait pour le frère de Doias d'après lequel la plaine s'appelait Δοίαντος πεδίον ; c'est là que se serait élevé le sanctuaire d'Arès et d'Harmonia (d'après d'autres, Armenia), le couple divin dont les Amazones seraient issues. Or, Akmon, fils de Mên-Manès, le grand dieu phrygien (cf. Menuas, le dieu Arménien), passe pour père de Mygdon, éponyme des Mygdones et de la Mygdonie, dont on montrait le tombeau à Stektorion près d'Akmonia et d'Otroos ; ces deux villes conservent le souvenir — et sans doute le sépulcre — des héros phrygiens Otreus et Akmon. En tous deux peuvent se refléter les Amazones qu'ils ont combattues, Akmon en tant que personnification de la hache, Otreus parce que son nom se retrouve dans celui d'une Amazone, Otrérè [1]. C'est sous la conduite d'Otreus et de Mygdon, fils d'Akmon, que Priam aurait combattu les Amazones sur les bords du Sangarios dont un des grands affluents, le Parthénios, qui se forme précisément près de ces villes, peut devoir son nom aux vierges guerrières.

3° Le souvenir des conquêtes phrygiennes en Asie jusqu'au Taurus. D'une part, avec la guerre des Amazones sous Eurypylé contre les Assyriens (Arrien, fr. 48), ou avec leurs exploits étendus « d'Athènes en Cilicie » (Nicolas de Damas, fr. 123) ou du Caïque en Cilicie (Diodore, III, 55), ou du Thermodon jusqu'en Lycie, Carie et Pamphylie (Aristide le Rhéteur), on semble avoir prêté aux Amazones les hauts faits des Phrygiens Mosques au

suffit de rappeler le dieu aux pampres d'Ivriz et le pressoir à vin de Boghaz-Keui (Garstang, pl. XLVI) ainsi que la légende de Midas et de la fontaine de vin ; le Pont est riche en vignes et un de ses ports s'appelait Oinoé.

1) Otrérè, fille d'Arès, aurait institué le culte de son père dans l'îlot Arétias que gardaient les oiseaux à ailes de fer dits Stymphalides, *FHG*, IV, 526. On connaît en Phrygie trois localités qui portent un nom semblable : Otroia et Otryai sur le lac de Nicée, Otrous en Phrygie centrale. On sait qu'*Otreus-Otrynteus* paraît correspondre en phrygien au grec *Atreus*.

temps de Tiglat-Phalasar I. — D'autre part, quand on représente les Lydiens livrant une grande bataille aux Amazones ou Héraklès les battant pour le compte de la reine lydienne Omphale ; quand d'autres légendes les montraient poursuivies par Sipylos ou Mopsos, qui ont laissé leur trace du Sipyle à Mopsueste (Diodore fait de Mopsos un Thrace, de Sipylos un Scythe), ou, comme on l'a vu, par ces autres héros phrygiens, Otreus, Mygdon, Priam, on croit se trouver devant l'écho de luttes historiques. Ce seraient ces luttes contre les envahisseurs moscho-phrygiens que l'on a vu commencer pour les Hétéens sur leur frontière du Nord sous ce roi Moursil que les Phrygiens paraissent s'être approprié sous les espèces de Myrsos l'Héraklide ou de Myrsilos le Tantalide. Peut-être Moursil doit-il ce renom à ce qu'il a réussi à faire passer les envahisseurs à son service : on voit, en effet, son fils Hattousil mettre en ligne, contre Ramsès II, les Lyciens et les Mysiens, les gens de Dardanos, Pédasos, Gergis et Ilion.

Éléments cimmériens. — Si nous passons à l'influence des invasions cimmériennes (env. 660-600) sur la légende des Amazones, on verra qu'elle se traduit d'abord dans la tradition selon laquelle Amazones et Cimmériens auraient envahi ensemble l'Asie-Mineure [1].

Quant à la bataille des Lydiens contre les Amazones chantée par Magnès de Smyrne [2], c'est peut-être une transposition des combats soutenus contre les Cimmériens par Gygès et par Ardys. Comme l'Amazone Eurypylé, Lygdamis le Cimmérien aurait étendu ses exploits de Troade en Cilicie ; la région de Sinope aurait été une des bases d'opération des Cimmériens et ils auraient vaincu les Scythes à Zéla [3]

1) Eusèbe à l'année 1078 ; Orose à l'année 783 ; en 1144, le même Eusèbe place un sac d'Éphèse par les Amazones, alors que ce sont les Cimmériens qui, entre 650 et 630, prirent Magnésie et brulèrent le temple d'Éphèse sans s'emparer de la ville.

2) *F. H. G.*, III, 396.

3) Hérod., IV, 129. D'après d'autres textes, la fondation de Sinope serait an-

Même la localisation des Amazones en Eolide peut devoir quelques-uns de ses éléments aux établissements qu'y eurent ces envahisseurs : ainsi l'on sait que les bandes cimmériennes se seraient maintenues longtemps à Antandros et on peut supposer que les deux Trarion de Troade devraient leur nom aux Trères, leurs alliés.

Les légendes sur le séjour en Thrace des Amazones sont peut-être dues en partie au fait que les Trères qui s'unirent aux Cimmériens étaient d'origine thrace ; de même, si les guerrières ont été reléguées plus tard en Chersonèse-Cimbrique, c'est qu'on y voyait le lieu d'origine des Cimmériens : ce pays d'Artémis Tauropole à qui les prêtresses immolaient les étrangers n'était-il pas particulièrement adapté à devenir la patrie des farouches guerrières ?

Éléments scythiques. — On sait qu'après l'invasion des Cimmériens les Grecs plaçaient celle des Scythes. Certaines d'entre leurs bandes seraient parvenues jusqu'à Askalon où elles se seraient établies près du temple de la Déesse syrienne. Celle-ci, pour les punir, selon Hérodote, les aurait transformés en androgynes. Autrement dit, l'absence de barbe et le vêtement flottant de ces Scythes avaient disposé les Grecs à y voir des femmes combattant en hommes[1]. Ils les distinguaient mal et confondaient, sous le nom de Scythes,

térieure à l'invasion cimmérienne qui l'aurait en partie ruinée ; on la place généralement pendant ce laps de temps, en 657 ou 631). A l'époque historique, le pays des Amazones, de Sinope à Arès, a pour population indigène, en outre des débris des Leuko-syriens et des Matiènes, les Skytènes qui seraient un reste des Scythes qui poursuivent les Cimmériens et les Chalybes qui s'étendent du Thermodon le long du Paryadrès. On peut se demander si ce n'est pas à ce peuple de métallurges que les Amazones doivent leur renom d'avoir été les premières à se servir d'armes de fer ; Xénophon a décrit chez ces peuples des danses guerrières qui rappellent celles des Amazones. (On sait que les anciens avaient déjà proposé de corriger dans Homère les Alyzones d'Alybé en Amazones de Chalybé).

1) Hérod., IV, 67 et 105. Cf. Hippocr., *De aer.*, 22. Outre l'absence de barbe, ces Scythes d'Askalon seraient affligés de la θήλεια νοῦσος. Hallyday, qui vient de consacrer à ce curieux texte une étude pénétrante (*Annual Bristish School*, XVII, 95-102), croit qu'il s'agit de *chamanes* habillés en femmes et se donnant pour tels. Ne faut-il pas y voir plutôt des hiérodules syriens, hommes costumés

à la fois Sarmates, Saces, Parthes et Massagètes. Tous étaient des peuples cavaliers et on attribuait à tous cet équipement thraco-scythe caractérisé par l'*alopêkis* et les anaxarydes, que, au VIe siècle, les monuments ont toujours soin de donner aux Amazones alors qu'elles portent auparavant le costume phrygien[1]. De plus, chez certains d'entre ces peuples, les femmes paraissent avoir pris part à la guerre. On a cité plus haut (p. 13) le texte relatif aux jeunes filles Sarmates et on a vu comment a pu leur venir très naturellement le nom scythe d'*Oiorpatai*, *viricidae* « tueuses d'hommes », qu'elles auraient porté au dire d'Hérodote[2]. A l'époque de ces invasions, les Saces auraient été commandés par une sorte de Sémiramis, Sparethra ou Zarina[3]; un siècle plus tard, on connaît la reine des Massagètes, Tomyris, qui aurait battu et pris Cyrus; c'est probablement une de ses descendantes qu'il faut voir

en femmes ou le contraire; ces deux ordres de déguisements rituels sont connus dans les cultes syriens. Comme à Éphèse, ces hiérodules se seraient attribué une origine hyperboréenne. — Miss Bennett s'est récemment demandé si l'on ne devait pas voir une de ces pseudo-Amazones d'Askalon dans une figurine en terre cuite grossière de Philadelphie qui représente une femme assise, sans sein gauche (n'est-il pas cassé ou usé?), vêtue, d'une tunique collante à dessin incisé et coiffée d'une façon de bonnet phrygien (*Am. J. Arch.*, 1912, 480).

1) C'est aussi sans doute aux Scythes et aux Parthes — à moins que ce ne soit aux Numides — (plutôt aux Scythes puisqu'on voit une Amazone tirant ainsi déjà sur une amphore chalcidienne du milieu du VIe siècle, Loeschcke, *Bonner Studien*, p. 256) que les Amazones doivent le renom d'avoir su tirer de l'arc en fuyant (Diod., III, 54). Quant aux Scythes, c'est aussi à leurs usages qu'est apparemment emprunté le sacrifice du cheval attribué aux Amazones (Paus., I, 26, 6; Schol. Arist. Lys., 191) et, en partie du moins, le culte d'Arès : on a vu que, chez les Hétéens comme chez les Scythes, le dieu guerrier paraît représenté par un glaive dressé; c'est encore aux Scythes, Hippémolges et Galaktophages, que paraissent dues les traditions d'après lesquelles les Amazones se seraient nourries de lait de jument ou de viande crue. — D'après certains vases peints, il semble y avoir existé dès le VIe siècle une tradition parlant d'une invasion des Scythes et des Amazones jusqu'en Éthiopie, *Rev. arch.*, 1913, I, 90. Sur l'*alôpêkis*, voir B. Schroeder, *Arch. Jahrb.*, 1912, 339.

2) D'autres auteurs affirment que Σαυροματῶν ἔστιν ἔθνος γυναικοκρατούμενον (Scylax, 2, 59; Symnos, 885). Des faits semblables sont attestés pour les Sigynnes iraniens du Caucase (Hérod. V, 9).

3) Diodore, II, 34. En parlant d'elle, il remarque : « en général les femmes des Saces sont vaillantes et partagent avec leurs maris les périls de la guerre ».

dans Thalestris, la reine des Amazones qui vint trouver Alexandre[1]. Aussi fit-on des Amazones les femmes d'une peuplade scythique du Caucase ou de la Scythie qui, de quelque façon, se seraient débarrassées de leurs maris.

Autres éléments historiques. — Tomyris la Massagète, Zarina la Sace, Sémiramis, dont la légende s'est surtout développée en Arménie, ces reines qui ont vécu dans la région du Caucase à l'époque où les Grecs s'établissaient sur ses côtes pontiques (VIII-VII[e] s.), plus tard les grandes souveraines à demi-légendaires des Indiens comme Cléophis ou des Parthes comme Rhodogune, ont pu exercer leur action sur la légende des Amazones. Les mythographes de l'époque alexandrine (dont nous avons des abrégés chez Diodore et chez Justin) ont plus ou moins ingénieusement combiné toutes ces légendes suivant le goût evhémériste du temps. Partout où les voyageurs ou les historiens mentionnaient que les femmes avaient pris, exceptionnellement ou régulièrement, part à la guerre, ils placèrent les Amazones. C'est ainsi que l'anecdote des Lemniennes qui tuent leurs maris, jointe au culte d'une déesse-mère peut-être appelée *Zerynthia*, fit rentrer dans le cycle amazonien Lemnos, puis Samothrace, enfin la Chersonèse Taurique quand le culte d'Arthémis Tauropole et la légende d'Iphigénie y eurent été transférés. En Afrique, si les mythographes parlent d'une race de guerrières libyennes divisée entre les Gorgones et

1) Bien que Thalestris qui vint trouver Alexandre à son retour d'Hyrcanie paraisse avoir régné au N.-O. de la Caspienne (Strabon, XI, p. 505; Arrien, VII, 13 : les Amazones auraient porté des haches et supprimé le sein droit pour tirer), Diodore, dominé par la tradition, écrit : elle régnait sur le pays situé entre le Phase et le Thermodon (XVII, 77). La reine Cléophis ou Omphis (par attraction d'Omphale ?) qu'Alexandre connaît aux Indes où des femmes combattent contre lui (Diod., XVII, 84) est une sorte de doublet de Thalestris ; on rattachait ces Indiennes guerrières à *Pandaia*, fille qu'Hercule aurait laissée dans le *Pendjab* (Arr., *Ind.*, 8). Chez le Pseudo-Callisthène et chez Julius Valérius la confusion atteint à son comble : la reine qu'Alexandre trouve aux Indes s'appelle Candace (confusion due sans doute aux Éthiopiens qu'on plaçait sur le golfe Persique) ; elle est la mère d'un Candaulès et voisine des Amazones dont la grande fête consiste à sacrifier pendant 30 jours des chevaux à Zeus, Poseidon, Héphaistos et Arès.

les Amazones, c'est qu'une organisation militaire des femmes était connue chez les Auséens du lac Triton et les Zauèques de Zeugitane, en même temps que le culte d'une déesse guerrière assimilée à l'Athéna grecque et à la Neith égyptienne; c'est aussi que les Ethiopiens de Méroé passaient pour être gouvernés par des reines, les Kandace. Voisines des Atlantes, ces Gorgones ont pu recevoir certains de leurs traits des Berbères et des Guanches chez qui on a signalé des femmes guerrières, comme les Amazones libyennes ont pu devoir quelque réalité aux Kandace éthiopiennes et aux luttes sanglantes entre vierges libyennes des bords du Tritônis[1]. Ce n'est pas autrement que nous parlons des Amazones du Dahomey et c'est la présence d'Indiennes guerrières qui a fait donner le nom d'Amazones au grand fleuve brésilien, comme les Grecs mettaient ce nom partout où ils entendaient parler de femmes belliqueuses.

IV. — *L'évolution de la légende.*

Si les fantaisies des Denys Skythobrachion et autres mythographes ont ainsi submergé, au milieu des plus invraisemblables imaginations, le noyau historique que contiennent les légendes des Amazones, ce noyau ne s'en laisse pas moins dégager. Seulement, on l'a vu, il s'est augmenté à travers les temps d'une série d'enveloppes qui n'ont pas laissé de déteindre sur lui: chaque enveloppe conserve le reflet d'une époque; et, ne vouloir voir que les Hétéens à la base de la légende amazonienne est aussi peu scientifique que d'y reconnaître exclusivement l'écho des invasions cimmériennes ou la seule transposition des danses guerrières auxquelles les prêtresses se livraient autour de certaines déesses-mères d'Anatolie. Nous avons vu d'où et comment sont venus les éléments qui se sont surajoutés à ce noyau primitif fourni par les Hétéens. Essayons, pour finir,

1) Voir sur ce rite A. Reinach, *RHR*, 1910, I, p. 199.

de reconstituer comment, sous leur action, la légende amazonienne a évolué dans le temps et dans l'espace.

Quand l'avant-garde des Phrygiens, passant l'Hellespont, s'établit en Troade, vers 1400, l'empire hétéen atteignait sans doute sa plus grande extension : dès l'Aisépos à l'Est et dès le Caïque au Sud, pouvait commencer le domaine de ces guerriers adorateurs de la Grande Mère qui ont sculpté la Niobé du Sipyle et l'archer de Nymphio. Aussi, rien de surprenant à ce que les légendes amazoniennes commencent, d'une part avec Pitané aux bouches du fleuve qui arrosait le pays des *Kétéioi*, pour s'étendre de là jusqu'au Méandre, d'autre part sur l'Aisépos où elles auraient été vaincues lors de la guerre de Troie et où s'espaçaient des tombes amazoniennes.

Un siècle plus tard, les envahisseurs avaient atteint la région des sources du Méandre et du Sangarios, clef de voûte du plateau anatolien : on comprend aisément que ce soit là que les héros phrygiens, Otreus, Mygdon, Priam, et le héros lycien Bellérophon, sans doute aussi Mopsos et Sipylos, aient combattu les Amazonnes hétéennes. Vers 1200, l'empire de Boghaz-Keuï a achevé de se disloquer sous les coups des Phrygiens et de leurs alliés du Nord et du Sud; en Anatolie, les peuplades hétéennes ne forment plus que des îlots, soit autour de leurs lieux de culte, Ephèse, et, peut-être, Grynéion sur la côte ; dans l'intérieur, Pessinonte, Mazaka, Olba, les deux Komana ; en Cilicie, ils tiennent encore les vallées du Pyramos (dit aussi *Leuko-Syros*) avec Marash et celle du Kalykadnos à qui reste attaché le nom de *Kétis* qu'il faut peut-être étendre à la Kataonie cappadocienne. Mais c'est surtout au Nord de la Cappadoce que leur royaume se maintient contre les attaques des Paphlagons, des Tibarènes, des Arméniens. De cette Leukosyrie ou Assyrie des premiers historiens grecs, les limites sur la côte vont du cap Syrias près de Sinope à l'îlot Arétias devant Kérasonte ; à l'intérieur, le long de l'Iris et des rivières voisines, Lykos et Lykastos, il pouvait s'étendre jusqu'à

Kabira, à Zéla et à Komana, cette Komana dont Sylla transportera à Rome le culte sanglant de Mâ-Bellone. Jusqu'au VIII[e] siècle, un état hétéen a pu se maintenir ici, avec son centre à Thémiscyra aux bouches du Thermodon qui descend de l'*Amazonius Mons*.

C'est là que les héros achéens — Héraklès et les Argonautes — ont dû, vers le XI[e] siècle, entrer par mer en conflit avec ce peuple matriarcal où des rites belliqueux s'accomplissaient autour d'une grande déesse qu'ils avaient déjà rencontrée à Ephèse. Au double contact des Phrygiens et des Scythes, ces Hétéens du Pont avaient pu dès lors devenir cavaliers. En retour, les Phrygiens et leurs congénères paraissent avoir adopté beaucoup de leurs cultes et de leurs coutumes ; la bipenne resta chez eux, comme chez les Lydiens et les Cariens, insigne divin ou royal ; leur dieu cavalier l'emprunta peut-être aux divinités hétéennes. Les Achéens qui s'établirent les premiers sur la côte d'Asie eurent à combattre ces peuples comme ils combattaient ailleurs les Leuko-Syriens ; aussi, une confusion toute naturelle fit passer aux Amazones des traits phrygiens. Les Amazones devinrent les alliées des Phrygiens de Troie, alors qu'à l'origine, on l'a vu, c'est Priam qui guerroyait contre elles sur le Sangarios.

A partir du VIII[e] siècle, devant la colonisation de Sinope, elles durent émigrer au Caucase où elles trouvaient comme points d'attache les cultes guerriers des peuplades du Phase, les grandes magiciennes qui y auraient vécu et, sans doute aussi, la présence de tribus où les femmes jouaient un grand rôle même à la guerre. Un siècle plus tard, devant la fondation de Dioscurias, les Amazones durent repartir vers le Nord : elles gagnèrent la Scythie où elles restèrent désormais reléguées, de l'Iaxarte au Tanaïs. Là aussi, les cultes sanglants d'Arès et d'Artémis Tauropole ainsi que les tribus Sarmates où les jeunes filles devaient donner les preuves de leur vaillance guerrière facilitaient la localisation des légendes amazoniennes. Reléguées dans ces plaines scythiques dont les Grecs, dès le début de leurs études histo-

riques, firent le berceau des invasions, les Amazones se virent successivement associées ou identifiées avec les envahisseurs qui étaient venus du Nord assaillir le monde grec entre le x[e] et le vii[e] siècle : en Grèce avec les Thraco-Illyriens d'Eumolpos ; en Asie, successivement avec les Cimmériens, les Trères, les Scythes. Partout où les contemporains d'Hécatée et d'Hérodote, dans la légende ou dans la réalité, entendaient parler de femmes guerrières, à Lemnos comme en Libye, ou de femmes vénérées comme fondatrices de villes très anciennes, ils plaçaient les Amazones. En Thessalie, en Attique, à Trézène, en Laconie, les légendes amazoniennes recouvraient les invasions thraco-illyriennes[1], ce qui fit assigner comme patrie aux Amazones la Thrace et même la Vindélicie dont les habitants se servaient de la hache à la guerre ; au contraire, à Lemnos, elles recouvraient les expéditions maritimes des Pélasges ; en Asie, tour à tour, celles des Hétéens, des Phrygiens, des Cimmériens et des Scythes.

Aussi bien, les Amazones devenaient-elles comme le symbole de toutes les peuplades hostiles qui s'agitaient sur les confins septentrionaux du monde grec, du Caucase à l'Adriatique. Quand la meilleure partie de ces peuplades fut entraînée

1) Sans doute aussi, d'anciens cultes égéens contribuèrent à fixer en Grèce la légende des Amazones, ces cultes ayant connu, comme les cultes hétéens, une Grande Mère guerrière en l'honneur de laquelle des prêtresses entrechoquent boucliers échancrés et bipennes. Tel me paraît être notamment le cas pour l'Artémis Astrateia et l'Apollon Amazonios de Pyrrhichos en Laconie où, selon Pausanias (III, 25, 1-3), l'expédition des Amazones se serait arrêtée. Il a dû y avoir là un vieux culte d'une déesse à la bipenne (cf. à Mylasa, Zeus *Stratios* et Aphrodite *Strateia*) et d'un dieu à l'arc (comme le sont en Laconie les Apollon *Karneios*, *Alexandros*, *Amyklaios*) ; à leur action a pu s'ajouter celle du nom même de la localité qui rappelait la danse guerrière des Amazones et le nom de la localité voisine de Skyra (cf. p. 9, note). Quant à leur localisation à Skotoussa, en Thessalie, il ne faut pas oublier que c'est le pays d'origine d'Omphale (cf. mon art. *Les trophées macédoniens* dans la *Rev. des Ét. gr.*, 1913). Pour la Béotie, l'existence d'une rivière du *Thermodon* a pu y contribuer. En Attique, les Amazones se sont superposées aux Thraces d'Eumolpos quand la légende de Thésée et d'Hippolyte y a atteint sa grande vogue (milieu du v[e] s.)

contre l'Hellade par ces Perses que rapprochaient déjà des Amazones leurs affinités d'équipement avec les Scythes et l'efféminement qu'on leur prêtait (surtout à cause des longues robes et des mitres médiques), les guerres amazoniennes se haussèrent en une sorte de préfiguration des guerres médiques[1]. Les légendes des Amazones subirent un dernier essor lors de l'invasion en Asie des Galates ; par suite de la confusion voulue entre Celtes, Cimbres et Cimmériens, par suite, aussi, du rôle que les femmes paraissent avoir joué parfois dans les rangs gaulois, on fit des Amazones comme le prototype légendaire des nouveaux envahisseurs.

Ainsi, la légende amazonienne s'est enrichie au contact de toutes les guerres nationales que les Grecs ont soutenues contre les barbares du Nord et du Levant. Elle en est devenue comme le résumé et le symbole. Avoir combattu les Amazones, — ou, puisqu'elles étaient femmes, avoir pu conquérir la ceinture de ces vierges indomptables, — ce fut l'exploit que tout héros grec dut avoir accompli pour paraître véritablement un héros national. Aussi, dans le Roman d'Alexandre, on trouve confondues Sémiramis, Candace et les Amazones : en donnant un fils à la reine des Amazones, Alexandre ne fit que suivre l'exemple d'Achille, de Thésée et d'Héraklès. Et les Grecs de l'entourage de Pompée ne manquèrent pas d'ajouter un épisode amazonien à l'expédition au Caucase du nouvel Alexandre. La mêlée féroce des temps barbares se transforme, à l'époque gréco-romaine, en lutte galante.

ADOLPHE REINACH.

1) J'ai essayé d'indiquer une évolution semblable dans la légende même de la guerre de Troie : « Homère et l'origine de la question d'Orient », *Revue des Idées*, 15 avril 1913. Quand on fit passer les héros homériques en Italie, les Amazones y débarquèrent à leur tour : c'est le cas de *Kleité* d'Arisbé qui aurait fondé en Italie une ville de son nom (*Et. Magn.*, s. v.).

SARAPIS

VI. — La théorie babylonienne.

Les textes anciens que nous avons étudiés jusqu'ici semblaient vouloir donner réponse à la vaine question de la patrie de Sarapis. Il nous reste à parler des théories toutes récentes qui invoquent un passage célèbre des *Ephémérides* d'Alexandre, mais à l'appui d'une hypothèse totalement étrangère à la tradition antique.

Alexandre agonise à Babylone. Le 27 Daisios[1] de l'an 323, rapporte Arrien[2] d'après les *Ephémérides Royales*, Peithon, Attale, Démophon, Peuceste, Cléomène, Ménidas et Séleucus passèrent la nuit dans le sanctuaire de Sérapis et demandèrent s'il était préférable pour Alexandre d'être transporté au temple et d'y chercher guérison auprès du dieu. Un oracle envoyé par le dieu prescrivit de ne pas déplacer le malade ; mieux valait que le roi restât. Les fidèles vinrent rapporter cette nouvelle. Alexandre s'éteignit peu après ; c'était la mort que le dieu avait voulu signifier par le « mieux ».

Ce fragment des *Ephémérides* est la base principale ou pour mieux dire unique de l'opinion qui affirme l'existence d'un Sarapis babylonien. On peut en effet négliger l'historiette racontée par Plutarque[3] de ce Dionysios de Messène

1) Sur cette date qui nous paraît la plus vraisemblable, cf. en dernier lieu Ernst Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 117.

2) Arrien, VII, 26, 2. Plutarque, *Vita Alex.*, xvi, d'après la même source raconte la scène plus sommairement. Cf. ce qui sera dit *infra*, sur le rapport de nos deux recensions.

3) Plutarque, *Vita Alex.*, lxxii ; reproduit par Zonaras, IV, 14, p. 196. C'est par inadvertance que Gruppe, à qui le texte de Plutarque a échappé allègue Zonaras à titre de garantie de l'existence du Sarapis babylonien sous Alexandre (*Griech. Myth.*, p. 1578, n. 5).

qui délivré par Sérapis de la prison babylonienne où il gémissait, revêtit sur l'invitation du dieu le diadème et les insignes royaux et s'assit en silence sur le trône, présageant ainsi la fin imminente d'Alexandre. L'auteur inconnu de cette invention romanesque est évidemment, en ce qui concerne le nom de Sarapis, tributaire des *Ephémérides*.

La théorie babylonienne a passé par trois phases : Fr. Delitzsch[1], répondant à une interrogation de Wilcken au sujet du Sérapis des *Ephémérides*, a suggéré l'idée que ce nom pouvait transcrire une désignation de dieu babylonien (*Bel*) *Zarbû* (épithète de Nergal) ou Šarrapu (nom donné au même Nergal dans l' « Occident »). Ni Delitzsch, ni Wilcken n'établissaient d'ailleurs aucun lien entre le dieu de Babylone et celui d'Alexandrie, et Wilcken s'est tout récemment encore prononcé contre l'hypothèse de l'origine babylonienne de Sarapis[2]. Lehmann-Haupt n'hésite pas à franchir le pas devant lequel ses devanciers avaient reculé et croit que le dieu alexandrin n'est autre que Ea. Dans une longue série de publications[3], il a proposé pour prototype du nom de Sérapis une épithète d'Éa, *Šar apsi* (le seigneur de l'Océan), pour laquelle il postule les formes successives Šar apis, Šar aps, Šar apis. Le mobile de l'introduction en Égypte de ce dieu asiatique serait d'ordre politique : Ea passait pour le père de Bel Marduk, dieu principal des sujets babyloniens des Séleucides. Ptolémée, en accaparant Ea pour sa capitale, opposait un contre-poids efficace aux ambitions séleucides. Celui qui adorait le père de Marduk était en situation de damer le pion (*übertrumpfen*) aux prétentions que les adorateurs de Marduk pouvaient élever, à titre d'héritiers de la monarchie babylonienne, à la domination universelle. — Ernst Schmidt[4], développant une idée que

1) Delitzsch, *Philologus*, LIII, p. 119, 1.

2) Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie*, p. 102.

3) En dernier lieu dans l'article *Sarapis* du *Lexikon* de Roscher, t. IV (énumération des publications antérieures *ib.*, c. 338-339).

4) Dieterich, *Kleine Schriften*, p. 490.

son maître A. Dieterich n'a eu que le temps d'esquisser, réserve son jugement à l'égard de l'étymologie préconisée par Lehmann-Haupt, mais estime établie par le témoignage des *Ephémérides* l'existence d'un Sarapis babylonien, quelle que soit d'ailleurs la forme authentique de son nom[1]. C'est vers ce Sarapis que se tourna Ptolémée quand il lui fallut trouver pour Alexandrie une divinité susceptible d'être agréée des Égyptiens comme des Grecs, un dieu tout puissant dont tous les autres peuvent être considérés comme l'émanation. Mais les temps n'étaient pas venus encore où l'on pût offrir à l'adoration de la Grèce et de l'Égypte un dieu dépourvu de nom propre. Du moment qu'il était besoin d'un nom, en était-il un qui pût rivaliser avec celui du dieu qui, dans une circonstance entre toutes solennelle, avait rendu un arrêt de suprême sagesse? La destinée du monde avait été suspendue à la vie d'Alexandre. Le Dieu qui avait prononcé le ἄμεινον ἔσεσθαι n'était-il pas le maître le plus haut de l'univers? Mais le nom babylonien n'eût pourtant pas été choisi s'il n'avait rappelé celui de l'Oserapis et si cette accidentelle coïncidence n'avait permis de présenter aux Égyptiens Sarapis comme un vieux dieu national. Le culte de Sarapis est donc d'une création artificielle qui répond aux besoins déterminés par la naissance du monde gréco-oriental[2] : il est l'œuvre de penseurs qui ont su s'élever à l'idée d'un Dieu supérieur à tous les dieux nationaux; Babylone n'a fourni, et encore à la faveur d'une équivoque, que le nom[3].

Les critiques dont nous venons de définir la position (une

1) E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 76.

2) C'est par ce caractère artificiel de la nouvelle figure divine que Schmidt explique l'absence de tout mythe de Sarapis.

3) Comme l'ont remarqué Glotz (*Revue Et. gr.* 1911, p. 217) et Weitz, *Klio* (X, pp. 120-127), Schmidt réduit en somme à rien la part de Babylone. Dieterich inclinait à concéder à Babylone, outre le nom, le caractère chthonien de Sarapis. Son disciple, en ne retenant qu'un quasi-emprunt verbal, vide l'apport asiatique de toute substance. Dans sa réponse à Weitz, Schmidt, *Klio*, XI, p. 127, proteste néanmoins contre l'inculpation d'être un « verkappter Gegner der ganzen Babylon-Theorie ».

discussion plus ample des hypothèses de Lehmann-Haupt et de Schmidt paraîtra sans doute superflue) ne sont d'accord, comme on voit, que pour admettre qu'il y a eu à Babylone un dieu appelé d'un nom que transcrit le *Sérapis* d'Arrien; ce point ne peut nullement être considéré comme établi.

Les deux étymologies suggérées par Delitzsch sont insoutenables. *Zarbû* n'a pu donner *Sarapis*; *Śarrapu*, Delitzsch le remarque lui-même, désigne un dieu étranger à la Babylonie.

L'étymologie proposée par Lehmann-Haupt n'est pas plus convaincante. La très rare épithète d'Éa *Śar apsi* (dont il n'est que deux exemples) aurait donné quelque chose comme Σαραψής; la forme Śar apis supposée pour les besoins de la cause aurait été rendue par Σαράφις plutôt que par Σαρᾶπις[1], l'occlusive intervocalique étant vraisemblablement aspirée chez les Babyloniens du ɪvᵉ siècle. Toutes ces explications sont d'ailleurs affectées d'un vice commun. Elles supposent que des mots babyloniens qui ont toujours été d'un emploi restreint étaient encore usités au moment de la mort d'Alexandre : mais il y avait longtemps, en 323, que la vieille langue babylonienne était morte; le conquérant et ses compagnons n'ont plus entendu parler que l'araméen.

Il serait vain, d'autre part, d'attendre, comme y invite E. Schmidt[2], du hasard de nouvelles découvertes un nom de dieu babylonien qui échappe aux objections. Car nous connaissons le nom véritable de la divinité dont Babylone révérait l'oracle. En effet le sanctuaire prophétique où Peithon et Séleucus vont chercher le mot du destin, ne peut être séparé de l'oracle qui joue un si grand rôle dans les rapports antérieurs d'Alexandre avec Babylone. Ce ne sont ni Éa ni Nergal, c'est Bel qui déconseille au conqué-

1) Ou plutôt Σαραπ suivi d'une désinence grecque.
2) Schmidt, *l. c.*, p. 76, nº 1.

rant, sous peine de graves malheurs, de pénétrer à Babylone[1]. — Bel, évidemment le dieu principal des Babyloniens au IVe siècle, le seigneur du grand temple qu'Alexandre entreprendra de relever quand, ayant passé outre à l'interdiction du λόγιον, il s'installe à Babylone[2]. A moins de recourir à l'hypothèse invraisemblable que les sources grecques mettent Alexandre en contact avec deux oracles babyloniens différents, tous deux annonciateurs de mort, il faut admettre que le Sérapis des *Ephémérides* recouvre le même personnage divin que le Bélos de la tradition qui remonte à Aristobule. On conclura donc : le Sérapis d'Arrien n'est qu'un équivalent à Bel ; jusqu'à preuve du contraire il faut y voir, non la transcription d'aucun mot ou groupe de mots babylonien, connu ou inconnu, mais le nom même du grand dieu de la capitale du Nil reporté sur le dieu principal de la capitale de l'Euphrate, la raison du rapprochement devant être cherchée dans leur situation équivalente à la tête du Panthéon d'une métropole barbare et sans doute aussi dans le caractère d'oracles commun à leurs deux sanctuaires[3].

1) Arrien, VII, XVI, 5.

2) Arrien, VII, XVII, 1 ; Stabon ; XVI, 1, 5.

3) A considérer la place que l'oniromantique a prise au Sarapeion memphite vers le second siècle, et à Canope vers l'époque de Strabon on pourrait être tenté de croire que c'est pour avoir observé à Memphis l'efficacité des songes envoyés par Sarapis que les lieutenants d'Alexandre on fait au temple babylonien leur démarche désespérée. Mais il n'est nullement certain que l'incubation ait été organisée dès le IVe siècle au Sarapéion memphite ; elle paraît ne s'y être introduite que sous l'influence grecque. Il n'est pas vraisemblable d'autre part que Seleucus et Peithon se soient conformés à un usage local ; car non seulement Babylone, n'est pas, comme le croit O. Hey, *Der Traumglaube der Antike*, p. 31, le berceau de l'incubation (Hey est mieux inspiré quand pp. 33 et 34 il concède que le rite hellénique peut n'être pas d'origine orientale), mais je ne connais en Babylonie aucun exemple de l'incubation (l'épopée de Gilgameš à laquelle renvoie Hey, *Die Wurzeln der griech. Religion in besonderem Zuhange mit dem Traumglauben*, ap. 18, ne contient rien de pareil ; le texte de Jamblique, ap. Photios, p. 75 Bekker, sur les incubantes du temple d'Aphrodite vaut tout au plus pour la Syrie de l'époque impériale) et les oracles de Bel qui nous sont signalés à l'occasion des voyages d'Alexandre étaient certainement obtenus par d'autres procédés. Le plus probable est

Cette conclusion ne pourrait être infirmée que par la contatation d'éléments spécifiquement babyloniens dans le culte alexandrin. Lehmann-Haupt[1] a tenté de démontrer l'existence des emprunts de ce genre, mais aucun de ses rapprochements ne supporte la discussion[2].

Le passage des *Ephémérides* ne peut donc rien nous apprendre sur l'origine de Sarapis. Il n'en est pas moins d'un haut intérêt.

Nous n'avons pas à entrer ici dans l'examen des questions que comporte la restitution de l'ensemble du document

que les fidèles obéissaient à un de leurs usages nationaux : on sait quels liens ethniques unissent la Macédoine à la Thessalie, patrie du culte d'Asklépios et sans doute aussi vieux centre de l'incubation oniromantique, et rien n'interdit de penser que cette pratique, raillée dans l'Athènes du v[e] siècle par Aristophane et les comiques (cf. Hey, *Traumglaube*, pp. 25 et suiv.) ne soit restée assez en faveur auprès d'une population arriérée pour que même des hommes de la classe supérieure s'y soient adressés. Il se peut qu'une influence littéraire soit intervenue, et que le chemin du temple de Bel ait été montré à Peithon à Séleukos par un lettré qui avait lu (et mal lu) Hérodote I, CLXXXII et en avait conclu tout comme le fait Hey, *l. c.*, p. 34, qu'à Babylone de même qu'à Patara de Lycie il fallait s'enfermer la nuit dans le sanctuaire de Zeus Bélos pour obtenir un oracle.

1) *Lexikon* de Roscher, *l. c.*, c. 387 et suiv.

2) Le Cerbère ou dragon dériverait des êtres fabuleux décrits ou représentés dans divers textes cunéiformes ou monuments figurés (Bezold, *Zeitsch. f. Assyr.*, IX, pp. 114 et 405 ; Puchstein, *ib.*, p. 410 ; Thompson, *Texts in the British Museum*, XVII, 42 et suiv., et *Devils and evil spirits of Babylonia*, II, p. 148 ; cf. Lehmann-Haupt, *Klio*, t. V (1910), pp. 394-57) mais le compagnon du Sarapis alexandrin ne rappelle que de fort loin ces monstres à griffes de lion et ongles d'oiseau, ces antilopes à queue de poisson qu'on peut avec autant de raison comparer à l'hippalectryon ou à l'onocentaure. — La conception panthéiste de Sarapis qui s'exprime dans l'oracle à Nikokréôn (Macrobe, *Sat.* I, xx, 17) refléterait « une image véritablement typique de l'essence d'Ea šar apsî ». Mais le texte sur Oannès allégué par L.-H. n'a aucun rapport perceptible avec celui de l'oracle. — Le rôle du protecteur de la navigation et le nom de Neptune assignés parfois à Sarapis, s'expliqueraient par son identité avec le « Seigneur de l'Océan » ; on verra bien plutôt dans cette fonction maritime de Sarapis, évidemment étrangère au caractère primitif du dieu, une formation proprement alexandrine. — Sur la prétendue origine babylonienne de l'incubation, cf. p. 5, n. 3. — Enfin l'explication par Ea (Iaû) au nom de Ἰαώ quelquefois associé à celui de Σαρᾶπι est une fantaisie qu'il suffit de signaler.

conservé par Arrien et Plutarque, en deux recensions notablement divergentes, Arrien étant plus complet et Plutarque, plus fidèle à la disposition de la relation primitive[1]. Il nous suffit de savoir que, bien que nous ne soyons guère en mesure de nous prononcer sur les modifications de détail ou de forme[2] que le publicateur inconnu[3] des *Ephémérides* a pu faire subir au texte officiel du journal tenu par Eumène de Kardie et Diodote d'Erythrées, ainsi que sur les intermédiaires par lesquels le texte a passé avant d'arriver à nos deux sources[4], aucun doute ne paraît devoir affecter l'authenticité

1) Arrien brise le moule original, suivant lequel la marche des faits était présentée dans l'ordre chonologique, en transportant à la fin de son récit l'épisode de la visite des soldats macédoniens au chevet du mourant et celui de la consultation de Sarapis (Wilcken, *Philologus*, LIII, 1894, p. 119 ; E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 73). Plutarque suit rigoureusement la série des événements, mais biffe de nombreux détails. On a voulu conclure de la brièveté relative de Plutarque à sa plus étroite parenté avec le texte original des *Ephémérides*, nécessairement sobre ; mais il est visible que Plutarque résume (comparer son οἱ περὶ Πύθωνα καὶ Σέλευκον à l'énumération de six noms donnée par Arrien).

2) Malgré la faible étendue des fragments qui en subsistent, nous pouvons affirmer que le document que les historiens grecs ont connu n'était pas la reproduction pure et simple des procès-verbaux dressés au jour le jour, mais représentait une élaboration littéraire postérieure à la mort du conquérant. Nous lisons en effet dans un fragment conservé par Athénée (X, 44, 434 b = *Scriptores Rerum Alexandri Magni*, p. 121) : Ἔπινε δὲ ὁ Ἀλέξανδρος πλεῖστον, ὡς καὶ ἀπὸ τῆς μέθης συνεχῶς κοιμᾶσθαι δύο ἡμέρας καὶ δύο νύκτας, et il est évident que les historiographes de la cour macédonienne n'ont pu, le roi vivant, dire avec autant d'irrespect quel temps Alexandre avait mis à cuver son vin.

3) Vezin, *Eumenes von Kardia*, p. 33, veut que les *Ephémérides* aient vu le jour en 322 par les soins d'Eumène lui-même ; E. Schmidt (*l. c.*, p. 74, n. 3) incline à croire qu'Eumène en a confié la publication à Diodore d'Erythrées. Lehmann-Haupt (*Hermes*, XXXVI, p. 320 et Roscher, t. IV, c. 346) nie que l'ouvrage ait jamais paru et préfère supposer que le public n'a jamais connu que les extraits copiés sur l'original par Hiéronyme de Kardie.

4) La source de Plutarque n'est pas déterminée (E. Schmidt, *l. c.*, p. 74, n. 2). Arrien serait tributaire, d'après Wilcken, des *Mémoires* de Ptolémée I : le relief imprimé à la visite des vétérans d'Alexandre à leur maître mourant, le rejet à la fin du récit, en pleine lumière, de la démarche des fidèles au temple babylonien, cet hommage éclatant à Sarapis, trahiraient des intentions qui ne sont pleinement intelligibles que chez le premier Lagide. C'est peut-être prêter au vieux roi, écrivain d'occasion, de bien excessives habiletés littéraires.

de la dénomination de Sarapis attachée au Bel babylonien, par un spectateur de la mort d'Alexandre[1].

Nous sommes donc devant le plus haut en date des monuments relatifs à Sarapis; un jeu du hasard a voulu que le nom du plus important des dieux gréco-égyptiens nous apparaisse d'abord appliqué non à son propriétaire véritable, mais à une divinité similaire de la lointaine Babylonie. C'est là un fait singulier et dont il faut rendre compte. Les Grecs reconnaissaient volontiers leurs propres dieux dans les figures apparentées des panthéons étrangers; mais comment expliquer la fortune échue à un nom égyptien encore inconnu la veille hors d'Egypte?

Elle serait incompréhensible si nous n'étions fondés à supposer que l'armée gréco-macédonienne gardait de profonds souvenirs de ces grands cultes memphites qu'elle avait pu voir de près. Memphis fut avec Alexandrie et l'Oasis d'Ammon, une des grandes étapes de la campagne de 322-1, et nous savons par Arrien[2] qu'Alexandre y honora de façon spéciale l'Apis; un récit romanesque, du Pseudo-Callisthène[3] met Alexandre en relation directe avec le temple de l'Hephaistos-Ptah, uni par des liens étroits à ceux des Apis vivant et mort. Le Dieu du Sinôpion, de longue date familier à la petite colonie hellénique de Memphis, a donc pu à ce moment s'imposer assez vigoureusement à l'attention de l'entourage d'Alexandre pour que huit ou neuf ans plus tard, son nom se soit présenté à l'esprit des témoins de l'agonie du conquérant. Ainsi s'éclairent les faits qui témoignent de la prompte

1) Le soupçon serait commandé si l'on pouvait supposer que non seulement l'extrait d'Arrien, comme le demande Wilcken, mais aussi celui de Plutarque dérivent en dernière analyse d'un texte produit par Ptolémée Sôter. Si cela était, l'introduction du nom de Sarapis aurait toute chance d'être le fait de Ptolémée lui-même ou de quelqu'un des siens et perdrait toute signification. Mais l'hypothèse est invraisemblable et n'a jamais été formulée sérieusement; Kaerst ne la pose que pour l'écarter à l'aide d'une argumentation d'ailleurs bizarre (*Gesch. d. Hell.*, II, II, p. 266, n. 2).

2) Arrien, III, 1.

3) Ps.-Callisthène, I, 34.

adhésion que donna au dieu nouveau cette partie de la génération des contemporains et héritiers d'Alexandre que les circonstances ramenèrent vers l'Égypte avec Sôter : Nicocréon qui vers 315 installe Sarapis à Salamine de Chypre[1], Ptolémée lui-même quand peut-être dès 308-6[2] il en prescrit le culte à sa famille, Démétrius de Phalère, s'il est vrai qu'en reconnaissance d'une guérison, il ait composé en l'honneur de Sarapis Sauveur des péans longtemps célèbres[3], sont les disciples directs d'une tradition qui remonte à l'heure solennelle du premier contact des Macédoniens avec la métropole religieuse de l'Égypte.

*
* *

Nous avons passé en revue les textes par lesquels on a cherché à prouver que Sarapis n'était pas entièrement identique à Osorapis, et constaté que ces prétendus témoignages se retournent contre les théories qui les invoquent. La légende de Sinope apporte à Sarapis un certificat d'ori-

1) Macrobe, I, xx, 16; cf. W. Otto, *Priester und Tempel*, t. II, p. 269, n° 3.

2) C'est vraisemblablement entre 308 et 306 qu'il faut placer l'inscription d'Halicarnasse : Ἀγαθῆι Τύχηι (τ)[ῆ]ι Πτολεμαίου τοῦ Σωτῆρος καὶ θεοῦ, Σαράπι Ἴσι Ἀρσινόη (Dittenberger, *IGOS*, I, n° 16 ; cf. Wilcken, *Archiv*, III, p. 45 ; W. Otto, *Priester und Tempel*, t. II, p. 320 ; Rusch, *De Sarapide et Iside in Graecia cultis*, p. 75 ; E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 63). Cette datation ne peut cependant être considérée comme tout à fait certaine, v. en faveur d'une date plus basse (Ptolémée II) Beloch, *Griech. Gesch.*, III, I, p. 448, n. 5 ; Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, t. IV, p. 305 et en dernier lieu Kaerst, *Gesch. d. hell. Zeit*, II, I, p. 409.

3) Diogène-Laërce, V, 76. L'historicité de la guérison miraculeuse et de toute l'information a été révoquée en doute par Susemihl (*Gesch. d. griech. Litter.*, I, p. 875, n. 187 ; mais si la motivation est suspecte, il reste à la rigueur possible (E. Schmidt, *l. c.*, p. 63, n. 3) que l'existence des péans de Démétrius ne soit pas un conte (il n'est guère probable, comme le croit Martini, (Pauly-Wissova, IV, II, c. 2836, 68, que le renseignement donné par Diogène remonte au péripatéticien Hermippe). — L'inscription, de texte très incertain, publiée par Egger, *Rev. Archéol.*, 1860, p. 112 (= Frœhner, *Inscriptions grecques* [du Louvre], n° 21 est rangée à tort par Petersen, *Archiv*, XIII, p. 57, n. 1, parmi les monuments les plus anciens du culte de Sarapis.

gine memphite ; le nom du soi-disant Sarapis babylonien n'est qu'un écho du mot entendu pendant la campagne d'Égypte par les soldats d'Alexandre, et sa mention dans un écrit datant de 323 correctement interprétée, est un argument contre toute hypothèse d'une importation exécutée sur l'ordre du roi Ptolémée ; le récit d'Athénodore, enfin, sous la triple couche d'erreurs qui le surcharge, montre quelle sorte de notions les Grecs ont eue des rites purement égyptiens qui s'accomplissaient dans l'ombre des chapelles du Sarapéion.

ADDENDA ET CORRIGENDA

AUX ARTICLES PRÉCÉDEMMENT PARUS

T. LX, p. 287, n. 4. Supprimer ll. 3-7 depuis *mais l'équivalence*. Le nom « éthiopien » du Nil n'a sans doute rien à faire avec Osiris.

P. 291, ll. 18 et suiv. L'identification du Rakoti (Rꜥkd) de la titulature des grands-prêtres avec le Rakôtis alexandrin (Rꜥkd), admise pp. 7-9 à la suite de Maspero-Breccia (*Ann. Serv. Ant.* VII, p. 66) me paraît maintenant insoutenable : il faut s'en tenir à l'opinion des anciens égyptologues (cités p. 8, n. 2), précisée avec bonheur par Spiegelberg, *Cat. gén. Caire, Demot. Inschriften*, p. 44, n. 1, qui a reconnu dans Rꜥkd le nom même du Sérapéum de Memphis. Il faut donc renoncer à croire que les grands-prêtres du Sérapéum memphite ont exercé des fonctions sacerdotales au Sérapéum alexandrin ; mais la présence de la statue de l'un d'eux dans ce dernier temple reste significative.

P. 293, n. 6. Ajouter : le monument est de l'époque d'Hadrien, mais les représentations de l'Apis n'ont sans doute jamais manqué au temple alexandrin.

P. 293, n. 7. La statue où Breccia reconnaissait un prêtre de Sarapis représente en réalité Osiris (W. Weber, *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, p. 38, n. 47).

P. 294, n. 2, l. 6. Au lieu de *le sanctuaire de Canope*, l. le sanctuaire du *Sarapis* de Canope.

P. 296, l. 21. Au lieu de *Clément d'Alexandrie soupçonne* l. *La source de Clément soupçonne*. Il est en effet évident (cf. t. LXIII, p. 132) que Clément transcrit absurdement la critique adressée par son modèle, le Compilateur contemporain d'Auguste à la théorie d'Athénodore, que l'apologète chrétien aurait dû invoquer à l'appui de son opinion propre.

T. LXI, p. 164, n. 1. Ajouter : Αἰών me paraît le résultat d'une correction opérée vers le IVe siècle ; le texte primitif portait sans doute Ζεύς.

P. 165, n. 2, l. 1. Lire : θαρσαλῆς φωσφόρος.

P. 170, l. 2. Après *postérieure*, ajouter *à Athénodore de Tarse et*.

P. 171, n. 5, à la suite de *Geogr. gr. min.*, ajouter II, p. *116*.

P. 172, n. 2, l. 21. Au lieu de *à celui du Dieu vivant* l. *à un temple du Dieu vivant*. *Ib.*, l. 23. Au lieu de *que Sinôpion a subi une extension analogue*, l. *que le Sinôpion, situé au cœur de la ville et loin de la nécropole, exclusivement affecté à la résidence de l'Apis vivant, n'en pouvait pas moins être considéré comme le centre et le lieu d'origine du culte d'Oserapis*.

P. 174, l. 9. Au lieu de *qu'Isidore* l. *que Clément, élaguant le texte d'Isidore*,

P. 180, l. 30. Au lieu de *essentiel*, l. *le point essentiel*.

P. 185, n. 3. Ajouter : cf. Nilsson, *Griech. Feste*, p. 350.

P. 191, l. 18, L. *perspective*.

P. 194, n. 3. L. *CIL. III, 1008*.

T. LXIII, p. 131, ll. 13 et suiv. L'hypothèse d'Ausfeld me paraît aujourd'hui préférable à celle que je lui opposais. Il n'y a pas de lien entre le nom de Sésonkhôsis et la notion de la substance inconnaissable, ni par conséquent de parallélisme entre Pseudo-Callisthène et Athénodore ; le nom de Sésonkhôsis (Šešonq) a dû figurer réellement sur un obélisque du Sarapeion alexandrin.

P. 132, l. 14. Supprimer *par Clément lui-même*.

P. 135, l. 14. L. *Héraiskos*.

P. 140 et suiv. Je renonce à expliquer l'élément léonin du Cerbère par le lion d'Horus. Le lion dérive bien plutôt de la *Mangeuse*, le crocodile-lion-hippopotame qui dévore les morts à qui la pychostasie a été défavorable. Le Cerbère trimorphe de Sarapis résulte de la fusion du vieux Cerbère de Pluton avec le monstre égyptien, la distinction des deux têtes latérales étant sans doute influencée par le mythe d'Anubis et Makedôn. C'est par inadvertance que le texte de Diodore relatif à ce mythe a été rapporté à Hécatée de Téos (p. 140, ll. 5, 12, 17) ; il sort en réalité d'un traité mythographique de tendance analogue à celle d'Hécatée, mais plus récent d'un siècle au moins.

P. 68, n. 1, avant dernière ligne et p. 69, ll. 1-6. Je ne crois plus que les « deux formes » de Karpokrate visées dans l'inscription métrique d'Alexandrie soient celles de lion et de δράκων : le texte distingue entre Horus et Harpocrate.

Isidore Lévy.

CONTRIBUTIONS A L'HISTOIRE

DE LA MÉTHODE ETHNOGRAPHIQUE

Ces Contributions n'ont de prétention, ni à être complètes pour chaque auteur individuellement, ni à situer tous les auteurs des XVII[e] et XVIII[e] siècles d'une manière chronologique absolument rigoureuse les uns par rapport aux autres. On considérera plutôt chaque étude comme une sorte d'essai préliminaire, tendant à préparer des matériaux pour une histoire proprement dite, systématique et suivie, de l'ethnographie aux siècles passés et de son application à l'interprétation des faits de civilisation.

La première en date de ces Contributions était consacrée au Franc-Comtois J. N. Démeunier[1]. Depuis, par comparaison avec d'autres auteurs contemporains, je suis arrivé à cette conclusion que les éloges que j'avais décernés à son intelligence, à sa documentation et à sa méthode, quoique vifs, étaient cependant au-dessous de son génie. On trouvera sans doute que j'applique ici un bien grand mot à un homme qui, ayant écrit, à vingt-trois ans, trois volumes sur *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, 1776, n'a su ensuite employer son activité qu'à des combinaisons politiques qui faillirent en faire un membre du Directoire, et le reste de sa vie, assurée par le traitement de sénateur d'Empire, qu'à des traductions de voyages anglais. La vieillesse venue, on doit penser que les forces lui ont manqué pour reprendre sur des bases nouvelles l'œuvre de sa jeunesse.

1) *Revue des Idées* du 15 février 1910; republiée dans mes *Religions, Mœurs et Légendes*. Troisième série, Paris, *Mercure de France*, éditeur, 1911, p. 21-32.

Quoi qu'il en puisse être, c'est le fait même du génie, que cette production en coup de foudre à un âge où la plupart assimilent encore avec peine les idées et les points de vue imposés par les générations précédentes ; que cette illumination spirituelle, qui bouleverse les cadres établis pour en proposer de nouveaux ; que cette documentation rapidement échafaudée, mais avec des matériaux si bien choisis que l'assemblage en est juste et se rit des intempéries survenantes. Or, après 150 ans, les trois volumes de Démeunier restent ce qu'ils étaient : bien construits, et de telle sorte que les cadres que l'auteur a chevillés permettent toujours de s'y installer pour travailler en sécurité à l'achèvement de l'édifice commencé.

On n'en peut pas dire autant de bien d'autres théoriciens du XVIIe et du XVIIIe siècles, surtout de ceux qui tentèrent, comme Démeunier, de vastes généralisations. C'est donc par contraste aussi que Démeunier se hausse dans nos appréciations modernes. Cependant, l'impression générale qu'on ressent à la lecture des ouvrages plus anciens, je veux dire antérieurs au XIXe siècle, où furent mis en œuvre des matériaux ethnographiques, c'est qu'alors le raisonnement était plus direct, le style plus franc, l'originalité d'esprit plus commune ; en sorte que, si la production moderne a été plus considérable, le fatras encombrant l'est aussi.

La limite « XIXe siècle » n'a rien d'artificiel, parce que la Révolution et l'Empire marquent nettement un arrêt temporaire dans la production intellectuelle, non pas seulement littéraire au sens courant du mot, mais aussi scientifique. Je ne veux pas dire qu'à ce moment il n'y ait pas eu des savants qui aient continué tranquillement leurs recherches analytiques ou synthétiques — témoin Lamarck. En tout cas, pour ce qui concerne les Sciences de l'Homme, il y a eu un arrêt marqué par la disparition de la *Société des Observateurs de l'Homme*. Il faut attendre jusqu'à la *Lettre* d'Edwards à A. Thierry en 1829, et surtout à la fondation de la *Société Ethnologique* en 1837, pour assister au renouveau des

recherches systématiques sur l'histoire naturelle de l'Homme. « Chose étrange, s'écrie Edwards, que ce qui devrait nous intéresser le plus, parce qu'il nous touche de plus près, ait été le plus négligé ! » rappelant ainsi le cri de Montaigne et celui de Rousseau.

C'est l'un des mérites les plus durables du XVIII[e] siècle, d'avoir replacé dans la nature l'Homme que les théologies et les mythologies mettaient à part du reste des objets et des êtres. Sans la recrudescence religieuse des trois premiers quarts du XIX[e] siècle, l'ethnographie posséderait en France dans l'ensemble des disciplines scolaires et universitaires le rang d'honneur auquel elle a droit.

De plus, sans la Restauration, sans la monarchie de Juillet si prosaïquement utilitariste, sans la politique ultramontaine du second Empire, c'est la France qui se trouverait encore à la tête des Sciences de l'Homme comme elle y était au cours du XVIII[e] siècle. Ni la tentative d'Edwards, soutenu par Virey, Bory de Saint-Vincent, Dumont d'Urville et d'autres, ni celle de Jomard, se fondant sur un rapport de Cuvier et soutenu par Siebold, ne réussirent à remonter un courant auquel Broca ne résista qu'en partie puisque la Société d'Anthropologie de Paris, si elle a contribué à fonder l'anthropologie anatomique et physiologique, n'a pas su organiser l'ethnographie, ni même expliquer les règles de la méthode ethnographique.

L'histoire pourtant est là. Et les noms de ceux qui firent tant d'efforts jadis inutiles ne périront pas. C'est pourquoi Bastian, qui fonda l'ethnographie allemande ; c'est pourquoi Tylor et Lang, qui fondèrent l'ethnographie théorique anglaise, ont rendu un hommage public à l'œuvre des Français. Mais dans sa *Vorgeschichte der Ethnologie*, Berlin, 1881, Bastian a oublié celle des Français des XVII[e] et XVIII[e] siècles ; s'il l'avait connue en détail, le ton de ses constatations eût été plus élogieux encore. Si Tylor cita par endroits Lafitau, ce ne fut que pour lui emprunter des preuves de détail ; il était bien davantage sous l'influence de Bastian,

dont cependant il évita de se réclamer directement ; enfin Andrew Lang, suivi par A. Réville et M. Salomon Reinach[1], a découvert l'*Essai sur les Fables* de Fontenelle et a ainsi attribué à ce polygraphe élégant et mondain un mérite qu'il n'avait guère. C'est, comme je vais le montrer, un Bordelais modeste, et qui mourut ignoré, qu'on doit regarder comme le fondateur de l'ethnographie théorique.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE.

1700. Natalis Alexander, *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine.*
1721. Montesquieu, *Lettres persanes.*
1724. Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains.*
1737. Bernardin de S. Pierre, Edition des *Ouvrages Politiques.*
1748. Montesquieu, *L'Esprit des Lois.*
1751. Tomes I et II de l'*Encyclopédie*; D'Alembert.
1753. Rousseau, *Discours sur l'Inégalité.*
1756. Voltaire, *Essai sur les Mœurs.*
1758. Goguet, *De l'origine des Lois, des Arts et des Sciences.*
1757 et 1760. De Brosses, *Du Culte des Dieux Fétiches*[2].
1765. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique.*
1766. Tome VIII de l'*Encyclopédie*, article *Homme.*
— Boulanger, *l'Antiquité dévoilée.*
— Voltaire, *l'A B C.*
— Voltaire, *Singularitez de la Nature.*
1770. D'Holbach, *Essai sur les Préjugés.*
1772. Chastellux, *De la Félicité publique.*
— Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville.*
1774. D'Holbach, *Système social.*

1) Cf. *Cultes Mythes et Religions*, t. IV, pp. 7-8.

2) Le manuscrit de De Brosses fut présenté en 1757 à l'Académie des Inscriptions, qui le refusa à cause de la hardiesse de certaines idées (ou de la méthode ?) de l'auteur ; l'ouvrage ne parut qu'en 1760.

1776. Démeunier. *L'Esprit des Usages et Coutumes des différents Peuples.*
— D'Holbach, *la Morale universelle.*

Nota. — Il y aura lieu d'intercaler dans ce *Tableau* la date de publication de l'original et la traduction en français de divers ouvrages anglais et allemands (Hume, Hobbes, Ferguson, Herder, etc.) ainsi que la date de parution de certaines *Relations de Voyages* où se rencontrent des réflexions générales (Voyages de Cook, de Bougainville, de Le Gentil, etc.) qui ont pu influer sur les théoriciens de cabinet.

LAFITAU.

Le Père jésuite Joseph-François Lafitau naquit à Bordeaux en 1670 et y mourut en 1740. Son grand ouvrage sur les *Mœurs des Sauvages Amériquains* fut communiqué en manuscrit aux autorités ecclésiastiques dans les premiers mois de 1722 et parut à Paris en deux volumes in-4°, illustrés de fort jolies planches finement gravées, dans le courant de 1724. Dès le début, l'auteur en explique le but avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. Il commence par rappeler que la plupart des relations de voyage publiées jusqu'à ce jour sur les Indiens de l'Amérique du Nord sont incomplètes, superficielles et fautives; et il ajoute :

« Pendant cinq ans que j'ai passé dans une Mission des Sauvages du Canada, j'ai voulu m'instruire à fonds du génie et des usages de ces Peuples, et j'y ai surtout profité des lumières et des connoissances d'un ancien Missionnaire Jésuite, nommé le Père Julien Garnier, qui s'étant consacré aux Missions dès son Noviciat, y a passé plus de 60 ans. Il a su assez bien la langue Algonquine, mais il possède surtout en perfection la Huronne et les cinq Dialectes des Iroquois parmi lesquels il a presque toujours vécu. C'est dans le commerce de ce vertueux missionnaire, avec qui j'étais très étroitement lié, que j'ai comme puisé tout ce que j'ai à dire ici

des sauvages. J'ai lu aussi les Relations qui ont été données au Public en divers temps par différents auteurs, et en particulier des Missionnaires. »

Les passages que je viens de citer (tome I, pages 1-3) nous fournissent, on le voit, la critique des témoins et des témoignages. Lafitau attribuait avec raison une grande importance à la connaissance étendue et précise des dialectes indigènes et il est revenu sur ce point dans son dernier chapitre (notamment tome II, pages 428 et suiv.) où il expose la difficulté qu'il y a à rendre nos mots techniques et surtout nos termes religieux en langue « sauvage » :

« La raison de cette grande difficulté qu'ont eu les Missionnaires dans les commencemens pour pouvoir apprendre les langues des Sauvages, c'est qu'ils étoient sur ce point dans la même erreur que celle où ils étoient au sujet de leurs mœurs. Ils vouloient juger d'eux par nos manières et par nos usages; de sorte que ne voyant rien de cette police qui est établie parmi nous, pour la Religion et pour le Gouvernement civil, ils les crurent sans Religion, sans Loix et sans forme de République. Ils voulurent juger de la même manière de leurs Langues par celles de l'Europe. Et comme ils ne les avaient pas pénétrées, ils allèrent s'imaginer, ainsi que le Père le Jeune l'écrivoit alors, que tous les mots de piété, de dévotion et de vertu, que toutes les paroles, tous les termes, tous les mots et tous les noms qui touchent ce monde de biens et de grandeurs devoient être défalqués de leur Dictionnaire. »

C'est contre cette attitude négatrice que s'est insurgé Lafitau, probablement sous l'influence du Père Garnier, dont on reconstitue aisément la physionomie morale et psychologique par ce que nous avons appris depuis, sur leur propre évolution en ce genre, d'autres missionnaires et des fonctionnaires coloniaux, qui ont été d'autant plus stupéfaits de la complexité des mœurs et institutions dites sauvages qu'un séjour plus long parmi des indigènes leur a mieux permis de saisir le sens réel d'innombrables actes et attitudes de leur vie quotidienne.

Voici l'explication que l'auteur donne de son frontispice, gravé par I. B. Scottin :

« Le Frontispice représente une personne en attitude d'écrire et actuellement occupée à faire la comparaison entre plusieurs monuments de l'antiquité, pyramides, obélisques, figures panthées, médailles, auteurs anciens et entre plusieurs Relations, cartes, voyages et autres curiosités de l'Amérique au milieu desquelles elle est assise. Deux Génies rapprochent ces monuments les uns des autres, lui aident à faire cette comparaison, en lui faisant sentir le rapport qu'ils peuvent avoir ensemble. Mais le Temps à qui il appartient de faire connoître toutes choses et de les découvrir à la longue lui rend ce rapport encore plus sensible en la rappelant à la source de tout et lui faisant comme toucher au doigt la connexion qu'ont tous ces monuments avec la première origine des hommes, avec le fond de notre Religion et avec tout le système de révélation fait à nos premiers Pères après leur péché, ce qu'il lui montre dans une espèce de vision mystérieuse. »

Les comparaisons de Lafitau ne portent pas uniquement sur des faits de religion et de magie, mais aussi sur des faits de mœurs politiques et juridiques et même sur des faits spécialement ethnographiques. J'en citerai deux ou trois exemples particuliers.

Ayant parlé (tome II, pages 161 et suiv.) des diverses manières de faire la guerre dans l'Amérique du Nord, Lafitau en vient à signaler l'importance, pour la généralité des tribus indiennes, de chaque guerre entre deux tribus puissantes, quand bien même le conflit ne semble d'abord que localisé. « Dans le temps, dit notre auteur, que deux Nations puissantes sont ainsi fortement animées, de manière qu'il semble que la guerre ne puisse finir que par la perte de l'une ou de l'autre, le seul éclat de leur rupture est capable de soulever presque toute l'Amérique Septentrionale et de la mettre en armes d'un bout à l'autre. Que l'Iroquois par exemple déclare la guerre à l'Outaouach, ou à l'Illinois, il n'en faut pas

davantage pour causer un embrasement, aussi général que le fut celui que causa la fameuse guerre de Troye où la Grèce entière se trouva armée contre l'Asie ». La comparaison est juste, affirme Lafitau, et il montre que ces états de la Grèce étaient de petites tribus, que ces rois de la Grèce étaient de petits capitaines, et il conclut : « Le plaisant Roy, par exemple, que le Roy d'Ithaque, lequel était un de ceux qui figuroient davantage dans cette célèbre Ligue. Quel secours de troupes Auxilaires amena Rhésus, que Diomède et Ulysse seuls défirent, pendant la première nuit de leur sommeil, avant que leurs chevaux eussent pu boire les eaux du fleuve Xanthe ? »

Cette ironie, qui nous semble anodine aujourd'hui, ou qui même ne nous apparaît que comme une boutade de bon sens, devait en ce début du xviiie siècle faire presque l'effet d'un sacrilège vis-à-vis de la majesté des Anciens. Et que dire de ceci (t. II, p. 199) ?

« J'ai eu un plaisir singulier à lire le Poème d'Apollonius de Rhodes sur l'expédition des Argonautes, à cause de la ressemblance parfaite que je trouve dans toute la suite de l'ouvrage entre ces Héros fameux de l'antiquité et les Barbares du temps présent dans leurs voyages et dans leurs entreprises militaires. Hercule et Jason, Zethès et Calaïs, Orphée et Mopsus et tous ces autres demi-Dieux qui se sont rendus immortels et à qui on a donné de l'encens avec trop de facilité, sont si bien représentés par une troupe de gueux et de misérables Sauvages, qu'il me semble voir de mes yeux ces célèbres Conquérants de la Toison d'Or... La fameuse Navire Argo, qui a pour ancre une pierre attachée à une corde faite de racine de laurier ; à qui le poids d'Hercule seul sert de lest ; que les Argonautes portent sur leurs épaules dans les sables de Libye, pendant douze jours et douze nuits, n'a rien qui la distingue d'une pyrogue, ou tout au plus d'une Chaloupe. Cet Hercule lui-même, qui choisit avec les autres sa place dans les bancs et prend une Rame à la main, qui s'enfonce dans les bois pour faire un aviron d'un petit sapin après avoir rompu le sien ; qui toutes les fois qu'on prend terre

pour cabaner, couche sur le rivage à la belle étoile sur un lit de feuilles ou de branches, est un Sauvage dans toutes les formes, et n'a rien au dessus. Je pourrois pousser la comparaison plus loin, dit alors Lafitau : mais elle sera assez sensible par l'application du détail que je vas faire à quiconque voudra le confronter avec le poëme ».

J'ignore si certains de ses lecteurs firent cette confrontation et en publièrent les résultats. Mais du moins peut-on s'étonner que le problème théorique posé par ces passages d'un livre en somme facile à trouver n'aient pas attiré davantage l'attention dès le XVIII[e] siècle.

Il est vrai que peu de gens ont l'esprit assez systématique pour discerner au fur et à mesure de leurs observations le lien interne qui joint entre eux des milliers de détails dont chacun apparaît d'abord comme insignifiant parce qu'il se montre à l'état isolé. A moins de tomber sur quelque informateur indigène très au courant des mœurs locales, par profession, tel un chef, ou un magicien, ou un vieux missionnaire comme le Père Garnier, le classement et l'interprétation systématiques des observations présentent des difficultés considérables. Sans doute le Père Lafitau avait-il un cerveau scientifique ; mais s'il avait dû tout observer par lui-même, on peut croire que ses idées générales se fussent évaporées peu à peu. Or, il arriva d'Europe dressé par la pédagogie des Jésuites d'alors, à la fois très rigide et très souple, et il eut cette chance de pouvoir puiser à pleines mains dans un trésor d'observations tout constitué. Ce furent là, je crois, des conjonctures particulières et qui expliquent la possibilité de cet ouvrage d'ensemble qui a pour titre *Mœurs des Sauvages Amériquains*.

Le mérite de Lafitau comme individu n'en est pas amoindri. Mais pour apprécier ce mérite, il faut tenir compte de la profession de l'auteur, de ses croyances personnelles, sincères et profondes, et de l'orientation générale de son milieu. Le mécanisme de genèse se discernerait ainsi : Lafitau a la méthode de synthèse en partie innée, en partie acquise au

cours de ses études. Dès que la vie l'a conduit au milieu des Indigènes, il trouve une matière délimitée d'une part, très vaste et très ondoyante de l'autre, où appliquer ses facultés intellectuelles, à savoir les mœurs, croyances et langues locales. Il entreprend donc ce travail de synthèse, mais non pas objectivement, comme nous dirions aujourd'hui : car il est limité par l'étude approfondie qu'on lui a fait faire, comme à tous ses contemporains, de l'antiquité classique et par sa croyance absolue dans l'Histoire du Peuple de Dieu révélée dans la Bible et dans l'Évangile. Il dépasse en conséquence la synthèse ethnographique spéciale pour tenter une synthèse plus vaste, par laquelle il expliquera l'antiquité classique par les sauvages, puis les anciens et les sauvages par la Bible, la Révélation Primitive et la Volonté de Dieu ; ce qui satisfait à la fois son esprit, son cœur et les règles de son ordre. Voici, d'ailleurs, comment il s'exprime à ce propos :

« Je ne me suis pas contenté de connoître le caractère des Sauvages et de m'informer de leurs coutumes et pratiques ; j'ai cherché dans ces pratiques et dans ces coutumes des vestiges de l'Antiquité la plus reculée. J'ai lu avec soin ceux des Auteurs les plus anciens qui ont traité des Mœurs, des Loix et des Usages des Peuples dont ils avoient quelque connoissance ; *j'ai fait la comparaison de ces Mœurs les unes avec les autres* ; et j'avoue que si les Auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les Sauvages, *les Coutumes des Sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement et pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les Auteurs anciens*[1] ».

On ne saurait être plus précis : Lafitau dans la première proposition se conforme à l'attitude d'esprit courante, qui explique le présent par le passé. Puis de lui-même, il retourne cette proposition et affirme : bien plus convaincante est l'explication du passé par le présent. Or, c'est la proposition fondamentale de l'ethnographie et du folklore modernes,

1) J'ai souligné les phrases décisives.

sans que d'ailleurs nous ayons l'idée de nier la méthode historique.

Lafitau est parfaitement conscient que la méthode qu'il préconise et qu'il emploie est encore fragile et devra être perfectionnée ; il s'attend aussi à rester incompris à quelque degré :

« Peut-être, ajoute-t-il, qu'en mettant mes pensées au jour, je donnerai à ceux qui sont consommés dans la lecture de ces Auteurs [anciens] quelques ouvertures qu'ils pourront approfondir ; peut-être aurai-je été assez heureux pour découvrir quelques veines d'une mine qui deviendra riche entre leurs mains. Je souhaite que s'élevant au-dessus de moi, ils voyent encore plus loin et qu'ils veuillent donner une forme exacte, une juste étendue à bien des choses que je ne fais qu'effleurer et toucher en passant. Quelques-unes de mes conjectures paroîtront légères en elles-mêmes; mais peut-être que réunies ensemble, elles feront un tout dont les parties se soutiendront par les liaisons qu'elles ont entre elles » (tome I, pp. 3-4).

Cette dernière phrase pourrait servir d'épigraphe à tout travail de synthèse systématique. Mais ce qui précède contient un souhait dont il a fallu attendre plus d'un siècle et demi pour en voir des prodromes d'accomplissement ; il a fallu attendre Mannhardt, Robertson Smith, Andrew Lang, J. G. Frazer et Salomon Reinach, dont certains ouvrages ont développé la méthode de Lafitau en expliquant des faits de l'antiquité classique par des parallèles sauvages et demi-civilisés.

Je n'insisterai pas sur l'application par Lafitau des faits « amériquains » aux faits bibliques et aux théories théologiques. Ici au contraire, Lafitau a eu, dès même la parution de son livre, de nombreux successeurs et d'innombrables imitateurs, tant religieux que laïques, tant catholiques que protestants.

Ce qui nous importe, c'est de discerner de quelle manière Lafitau a institué ses comparaisons et par quoi il se distingue

nettement de ses prédécesseurs et de la plupart de ses successeurs, au point qu'il faut attendre le *Culte des Dieux Fétiches* de De Brosses (1760) pour trouver une autre application de cette même méthode, mais à une série particulière et délimitée de faits sociaux, et l'*Esprit des Mœurs* de Démeunier (1776) pour en trouver une à l'ensemble tout entier des faits d'ordre sociologique, juridique et religieux.

Des rappels de ses intentions se rencontrent à bien des endroits des deux volumes : « Non seulement les Peuples qu'on appelle Barbares ont une Religion : mais cette Religion a des rapports d'une si grande conformité avec celle des premiers temps, avec ce qu'on appelait dans l'Antiquité les Orgyes de Bacchus et de la Mère des Dieux, les mystères d'Isis et d'Osiris, qu'on sent d'abord à cette ressemblance que ce sont partout et les mêmes principes et le même fonds » (tome 1, page 7). Il va de soi que ces « mêmes principes et ce même fonds » sont pour Lafitau ceux-là mêmes de la religion chrétienne, alors que pour nous ce sont ceux de la nature humaine en révolte contre le milieu extérieur. Mais ce qui importe, si nous voulons porter un jugement sincère, ce n'est pas que Lafitau ait rapporté ces ressemblances à une théorie orthodoxe traditionnelle et en somme générale de son temps, mais qu'il ait découvert ces ressemblances au moyen d'une méthode d'investigation qui lui appartient en propre. De même, les théories de Lavoisier ont été reconnues fausses, mais ses expériences ne l'étaient pas, et furent la base de tout un progrès scientifique.

Voici maintenant pour les mœurs : « La matière des Mœurs est une matière vaste qui embrasse tout dans son étendue, qui renferme bien des choses disparates et lesquelles ont très peu de rapport entre elles : c'est pourquoi il a été très difficile de les rassembler sous un point de vue. Le parallelle continuel que je fais des Mœurs des Amériquains avec celles des Anciens a encore beaucoup augmenté la difficulté... Dans la description des Mœurs des Amériquains, le parallelle avec les Anciens est toujours soutenu parce qu'il n'y a pas

un seul trait des mœurs de ceux-là qui n'ait son exemple dans l'Antiquité » (tome I, pages 17-18). Parfois un scrupule le prend, par suite de sa crainte de ne pas être compris de ses contemporains : « Je crois, avant que de passer outre, devoir prévenir ceux qui pourroient être étonnés de voir que dans le cours de l'ouvrage, j'aille fouiller non seulement dans les mœurs des Grecs postérieurs qui avoient formé leur République sur celle des anciens Crétois, mais encore dans celles des anciens Romains, des Ibériens et des Gaulois même, pour y trouver des similitudes qui pourroient paroitre hors de propos. Mais selon le témoignage des Auteurs, rien n'étoit plus semblables que les mœurs des Ibériens [nous disons aujourd'hui des Ibères], des Gaulois et des Peuples de la Thrace et de la Scythie, parce que ces Barbares s'étoient répandus de tous ces côtés-là. Il me semble néanmoins reconnoitre les Iroquois et les Hurons d'une manière plus particulière dans ces Peuples de la Thrace Asiatique qui des extrémitez de l'Asie Mineure et de la Lycie même pénétrèrent dans le Pont et s'arrêtèrent dans l'Arie et dans l'Areiane. Je soumets néanmoins de nouveau toutes ces conjectures aux Sçavans. *Pour moi, je ne prétends ici que rapprocher le plus qu'il me sera possible toutes les ressemblances des Mœurs des Amériquains avec celles des premiers temps* » (t. I, p. 92). Autrement dit, Lafitau ayant ajouté à sa théorie religieuse une théorie d'ethnologie historique, fait cependant bon marché de cette dernière et rappelle toujours que ce à quoi il tient, c'est qu'on accepte sa manière de comparer des Indiens et des Européens.

Je crois inutile de citer d'autres passages généraux de tendance identique qui, comme celui de la Conclusion (voir tome II, page 490) n'ont pour objet que de faire excuser la hardiesse méthodologique de l'auteur. Mais je signalerai quelques applications de cette méthode à des faits particuliers.

Les rapprochements les plus intéressants et qui conservent toute leur valeur théorique sont très nombreux, tels ceux qui ont trait aux cérémonies d'initiation ; au méca-

nisme des mystères ; au couronnement du chef ou du roi ; au culte des pierres debout, coniques ou non, bétyles, etc. ; au soi-disant culte du feu ; aux diverses catégories des prêtresses et aux règles de chasteté rituelle ; aux danses sacrées et même à certains pas caractéristiques dont les descriptions anciennes n'étaient pas claires, mais qu'une étude des pas de danse sauvages permet de reconstituer ; à la couvade chez les anciens et les modernes ; aux rites de la dénomination, de la circoncision, de l'accueil de l'étranger, de la réception des ambassadeurs, du départ à la guerre, du retour de la chasse, de la pêche ou du combat, etc. Par moments, il semble que Lafitau ait discerné que le parallélisme entre plusieurs de ces groupes de cérémonies et de rites se présente avec un caractère de nécessité ; caractère que j'ai tenté de mettre en lumière dans mes *Rites de Passage* de manière à discerner parmi les plus complexes des actions magico-religieuses humaines un élément de constance et de rythme qui permît de formuler une loi, et qui rendît inutiles ces vieilles discussions sur la possibilité d'emprunts et de migrations par quoi notre ethnographie moderne errait encore comme aux temps de Lafitau.

Il est enfin un mérite méthodologique de Lafitau que je tiens à signaler spécialement. J'ai déjà indiqué qu'il a élaboré sa méthode comparative d'une manière parfaitement réfléchie et consciente. Mais encore aurait-il pu l'appliquer à tort et à travers à tous les faits qu'il avait recueillis directement et à tous ceux que lui livraient les auteurs anciens ; le mérite de sa paternité lui serait resté, certes, mais c'eût été pourtant une paternité quelque peu entachée d'illégitimité. Ce qui prouve que Lafitau était un esprit étonnamment avisé pour les circonstances scientifiques de son époque, c'est qu'il a fixé lui-même les limites dans lesquelles l'emploi de la méthode comparative est permis, devançant ainsi des positions de thèse dont l'importance n'apparaît que depuis peu aux théoriciens de l'ethnographie générale et de l'histoire des religions, parce que certains enthousiastes ont été

beaucoup trop loin dans l'application de notre méthode.

Ce m'est un plaisir particulier que d'avoir à citer ceci : « Les Coutumes et les Mœurs des Nations pourroient nous conduire à une connoissance plus particulière par la comparaison de ces Mœurs et de ces Coutumes. Mais parmi ces Coutumes, il y en avoit de générales, fondées sur les premières idées que les Pères des Peuples avoient transmises à leurs enfans et qui s'étoient conservées chez la plupart presque sans aucune altération, ou du moins sans une altération fort sensible, malgré leur distance et leur peu de communication. Telles sont les idées qui ont rapport à la plupart des usages de la vie commune. Certainement, de celles-là on ne peut rien conclure. Aussi, dans la comparaison que je dois faire, ne ferai-je point de difficulté de citer les Coutumes de quelques Peuples que ce soit, sans prétendre en tirer d'autre conséquence que le seul rapport de ces Coutumes avec celles de la première Antiquité. Ce ne seroit donc que sur quelques traits distinctifs et caractéristiques des Peuples nouvellement découverts avec ceux des Peuples anciens dont les histoires nous ont conservé quelque idée qu'on pourroit hazarder quelques conjectures, en rapprochant ces traits distinctifs et les confrontant les uns avec les autres. J'appelle traits distinctifs et Caractéristiques, certains usages plus particuliers et moins communs. Telle est par exemple la coutume qu'avoient les maris chez certains Peuples de se mettre au lit quand leurs femmes avoient accouché... » c'est-à-dire la couvade (tome I, pages 48-50).

Lafitau a donc l'esprit scientifique, puisqu'il accorde une valeur théorique différente aux faits qui ont pour caractère d'être universels et aux faits qui ont celui d'être particuliers et localisés. Le soin qu'il a de spécifier l'endroit de la terre où telle ou telle coutume a été observée, équivaut même à une préparation de la méthode cartographique. Il est revenu à plusieurs reprises sur la limitation des comparaisons : tome I, page 76, à propos des règles de consanguinité naturelle et artificielle et de ce que nous appelons aujourd'hui

le système classificatoire, et tome I, page 89, ainsi que dans le deuxième volume en divers passages.

Ceux que j'ai cités au long sont assez précis en leurs termes pour que notre opinion puisse se fonder sur eux pour accorder au Père Lafitau un rang déterminé dans l'histoire de l'ethnographie théorique. Je sais bien qu'on est exposé, après deux siècles, à voir davantage dans un auteur qu'il n'y a voulu mettre lui-même. Ce qui reste est, en somme, assez concluant et le passage que je citerai maintenant et qui donne, je crois, pour la première fois une explication véritable des pierres de foudre sans faire intervenir des superstitions populaires l'est également.

« Ces haches de pierre, dit Lafitau, dont je viens de parler, sont d'usage dans toute l'Amérique de temps immémorial; elles sont faites d'une espèce de caillou fort dur et peu cassant; elles demandent beaucoup de préparation pour les mettre en état de service. La manière de les préparer est de les aiguiser en les frottant sur un grez et de leur donner à force de temps et de travail la figure à peu près de nos haches ou d'un coin à fendre le bois. Souvent la vie d'un Sauvage n'y suffit pas ; d'où vient qu'un pareil meuble, fût-il encore brute et imparfait, est un précieux héritage pour les enfants. La pierre perfectionnée, c'est un autre embarras pour l'emmancher; il faut choisir un jeune arbre et en faire un manche sans le couper; on le fend par un bout, on y insère la pierre, l'arbre croît, la serre et l'incorpore tellement dans son tronc qu'il est difficile et rare de l'arracher. Il se trouve encore dans les cabinets des curieux des pierres semblables qu'on nomme *Ceraunicsou*, [sans doute faut-il lire *Ceraunias* ou] *Pierres de foudre* qui ont été trouvées dans le Royaume en des endroits dont les pierres ordinaires sont d'une nature toute différente. Ces pierres sont encore une preuve que les premiers habitants des Gaules en faisaient un usage semblable à celui qu'en font aujourd'hui les Américains, qui n'ayant point, ou presque point de commerce avec les Européans, sont obligés de s'en tenir à leurs anciennes

pratiques. Les Sauvages ont aussi des espèces de couteaux de même matière que leurs haches, qui ne doivent pas être différens de ceux dont se servoient les Juifs pour leur Circoncision et de ceux qui étoient en usage chez les Gentils pour les Prêtres de Cybèle » (tome II, pages 110-111).

On ne saurait raisonner plus sainement. Mais n'est-il pas étonnant que Lafitau n'ait pas eu d'influence sur les théoriciens du dix-huitième siècle et qu'ils n'aient pas emprunté sa méthode et, à sa méthode, ce qu'elle peut avoir de directement utilisable dans la bataille qui se livrait alors en faveur de la théorie du progrès et de la nature ou de « l'esprit de nature ». Les faits sont là : Montesquieu a ignoré Lafitau; Voltaire a ignoré Lafitau; Diderot a ignoré Lafitau; Rousseau a ignoré Lafitau; si par hasard on le trouve cité, soit dans une note de l'un ou l'autre de ces auteurs, soit dans des ouvrages d'auteurs de second rang comme Goguet, c'est pour l'utilisation seulement de quelque fait de détail, peut-être même emprunté à une source intermédiaire, mais jamais pour appliquer l'une ou l'autre des règles de méthode que pourtant Lafitau avait formulées si clairement. Je crois bien que ni De Brosses ni Démeunier n'ont reconnu que leur méthode comparative s'apparentait directement à celle du Père jésuite; et d'ailleurs, il faut indiquer qu'ils ont fait de cette méthode un usage bien moins vaste et bien moins intéressant que lui. Il y a mieux : Lafitau a été méconnu par Eyriès dans la *Biographie Universelle* de Michaud : « On ne peut nier, dit-il, que plusieurs des aperçus du P. Lafitau ne soient ingénieux et que ce livre n'annonce une grande connaissance de l'antiquité », et par Delvaille qui dit que Ferguson a utilisé « les récits de Lafitau [1] ».

Les « récits de Lafitau » ! Alors que ce qui distingue précisément l'ouvrage de Lafitau, c'est qu'il n'est ni une Relation de voyage, ni une description monographique, mais bien un essai de synthèse universelle. Ce qui est plus grave, ce

1) *Essai sur l'Histoire de l'idée du Progrès*, t. I, Paris, Alcan, 1910, p. 474.

n'est pas que Jean Réville, dans son excellent petit volume sur *Les Phases successives de l'Histoire des Religions* (Paris, Leroux, 1909) ait complètement passé Lafitau sous silence, tout en rappelant Fontenelle, puisque cet ouvrage est posthume et a été publié par MM. Alphandéry et Macler d'après un manuscrit que le regretté savant eût complété avec la conscience qui le caractérisait ; mais que selon l'opinion commune, la découverte et l'élaboration de la méthode ethnographique et comparative serait due aux Allemands et aux Anglais. Or, il y a deux volumes in-quarto de 610 pages l'un et de 490 pages l'autre, suivies d'un index de 37 pages admirablement détaillé, qui ont été écrits en français vers 1720-1722, ont été publiés à Paris en 1724, et qui ont pour auteur un missionnaire français, qui a recueilli ses documents originaux en colonies françaises ou auprès d'autres missionnaires français. Or, le pays où on a le moins apprécié l'originalité de sa tentative, c'est sa patrie et cela dès le début. — Pourquoi?

La querelle des Anciens et des Modernes, pour avoir tourné dans une direction nouvelle au début du XVIIIe siècle, n'en continuait pas moins. Repoussé par les uns, Lafitau ne pouvait guère non plus être accueilli par les autres. Car ce que prétendaient les défenseurs des Modernes, c'est qu'ils sont supérieurs aux Anciens par l'industrie, les bonnes mœurs, la douceur des manières, la littérature, les arts, les connaissances de toutes sortes, et même par la vertu ; ce à quoi Rousseau objecta précisément avec tant de virulence. Mais les « Sauvages Amériquains » et autres n'apportaient au débat aucun argument, puisque non encore civilisés. Qu'importaient aux partisans des Modernes les mœurs de ces modernes-là !

De leur côté, Rousseau et ses partisans plus ou moins absolus trouvaient dans le livre de Lafitau des « Sauvages » certes, mais nullement à l'état de nature, et bien au contraire adonnés à des cruautés inouïes, à des vices horribles et à des mystères inquiétants. Moins on parlait de Lafitau dans ces conditions, mieux cela valait. De sorte que cet ouvrage,

qui, dans les discussions théoriques, aurait pu servir alternativement de massue à tous les camps en lutte, semble avoir été éliminé de l'horizon intellectuel et pratique par tous les partis à la fois, comme à la suite d'un accord tacite.

Lafitau ne se faisait pas grande illusion sur le sort de sa méthode. Il est revenu à bien des reprises sur le but qu'il se proposait et sur les raisons qu'il pensait avoir de rapprocher les unes des autres des nations se trouvant à des stades très semblables de civilisation sans tenir compte de la chronologie. S'il s'est ainsi répété, c'est donc qu'il craignait de la part de ses lecteurs une incompréhension naturelle, attendu que la chronologie régnait alors sans partage et dans tous les milieux. Aussi eut-il l'idée de cette allégorie du Frontispice : « Mais le temps, à qui il appartient de faire connaître toutes choses et de les découvrir à la longue... »

Le temps... deux siècles en effet se sont écoulés. Si notre reconnaissance est tardive, elle est du moins sincère, et dénuée de tout parti-pris. Il nous importe peu aujourd'hui que Lafitau ait partiellement appliqué sa méthode à justifier ses croyances personnelles et les tendances de son époque ; mais il nous importe que l'instrument qu'il a forgé soit d'acier fin.

(*A suivre.*) A. VAN GENNEP.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Arthur E. P. B. Weigall. — **The Treasury of Ancient Egypt**. *Miscellaneous chapters on ancient Egyptian History and archaeology.* — Edinburgh, Blakwood, 1911. In-8°, XIII-308 p. et 27 illustrations hors texte.

L'Égyptologie ne saurait se passer du contact vivifiant de la moderne Égypte ; elle doit être science de vie et de joie, comme l'Égypte d'aujourd'hui est joyeuse et vivante. Elle ne doit jamais se lasser de commenter le passé par le présent. Les préoccupations de l'Égypte de demain, il lui faut les connaître aussi pour bien raisonner ; car l'Égypte pharaonique n'est pas morte, elle vit encore par l'âme des millions de fellahs d'aujourd'hui. Si le passé peut expliquer le présent, l'inverse est au moins aussi vrai. Et le meilleur de l'égyptologie, c'est ce qu'éprouve, ressent et comprend l'archéologue amoureux de l'Égypte, le seul vrai archéologue, celui qui vit au jour le jour l'existence du fouilleur, du chercheur de trésors antiques.

Je viens de tenter de résumer le plus clair des idées directrices qui ont inspiré le volume — j'allais dire le plaidoyer — de M. Weigall. La façon dont il les expose et les défend peut se ressentir par instants de l'origine de quelques chapitres (cinq d'entre eux sont des réimpressions d'articles de revues écrits au jour le jour). D'aucuns trouveront même, je le croirais volontiers, que la jolie symétrie des douze chapitres en quatre parties de trois sections chacun ne correspond pas toujours au développement d'un plan méthodiquement divisé. Il se peut. L'essentiel est de savoir s'il a dit des choses utiles, s'il a contribué à rendre attrayantes les choses de la vieille Égypte, fût-ce au prix de quelques exagérations ou de quelques artifices. Je crois qu'il y a réussi.

En un style toujours aimable et souvent alerte, M. Weigall a donc successivement montré la valeur du « Trésor », en a effleuré quelques richesses, raconté quelques trouvailles et est parti en guerre contre les

voleurs. Si le tout n'est pas strictement homogène, il n'y a pas au moins de ces « soudures » pénibles si communes à ce genre de livre. La première partie est la plus originale. M. W. a été formé, des débuts, à l'école de Petrie, l'infatigable fouilleur. Il est passé de là au Service des Antiquités en qualité d'inspecteur. C'est dire que toute sa carrière scientifique s'est accomplie en Égypte. Il était ainsi admirablement à même de nous redire d'une façon très neuve ce que nous savions déjà : comment la vieille race d'Égypte se survit dans le paysan d'aujourd'hui, dans ses superstitions et ses traits de mœurs, dans la vie des champs, ou dans les noms mêmes des antiques localités. Il a su y ajouter mainte anecdote typique empruntée à la riche collection de ses souvenirs personnels ; il a entr'ouvert son carnet de notes d'inspection, et nous a lu quelques-unes des réflexions consignées au hasard des journées de route ou en contemplant, par une belle soirée d'Égypte, le spectacle de la vallée du Nil. Je louerai avec plus de réserves son concept d'une Égypte future, et quelques pages, presque enflammées, où il a voulu associer l'impérialisme des Ramsès et la nécessaire politique d'une « plus grande Égypte » de demain, les conquêtes des Thébains et les événements de 1907, les questions de Syrie, du Soudan, de Tripolitaine et les annales des Thotmès ou des Amenôthès. Ceci convenait peut-être mieux à un article d'actualité qu'à un volume consacré à la gloire de l'archéologie égyptienne.

M. W. est passé de là à l'étude de l'âme égyptienne. La littérature de la vieille Égypte lui a été occasion de présenter habilement la substance de ce qu'il est convenu d'appeler les « contes populaires ». Le roman de Wen-Amonou, et le conte du Naufragé ont eu ses préférences. C'est un peu plus qu'une analyse, et un peu moins qu'une traduction. C'est surtout une adroite interprétation, vivifiée et commentée aux bons endroits, par des parallèles ingénieux avec l'Orient moderne et de piquantes narrations.

Les fouilles exécutées en ces dernières années constituent la troisième partie. C'est celle qui sera lue avec le plus d'intérêt par les gens du métier. Nul ne pouvait mieux raconter les découvertes de la mission Davies au Biban el Molouk que l'inspecteur du gouvernement égyptien qui en eut la haute surveillance. Nous relirons avec plaisir et profit tout ce qu'il nous raconte à propos du mobilier funéraire de Youa et Tiaô.

Nous aurons même la satisfaction de connaître sans plus attendre les détails de la trouvaille d'Harmhabi, dont la publication officielle

ne saurait tarder. Des souvenirs plus personnels rehaussent çà et là l'exposé archéologique : un croquis humoristique des impressions d'un fouilleur novice, fraîchement arrivé d'Angleterre ; ou les inoubliables émotions de l'archéologue qui pénètre, le premier après quatre mille ans, dans une tombe thébaine toute pleine d'un mobilier funéraire intact. Le récit de la mort tragique de fouilleurs indigènes est aussi une page à recommander.

Ceci nous mène à la défense du « Trésor ». M. Weigall nous fait assister aux efforts combinés des fouilleurs clandestins et des marchands d'antiquités, aux déprédations et à la campagne opiniâtre que mène son Service pour la conservation des monuments et des antiquités. Sans doute sa qualité officielle l'oblige-t-elle à certains optimismes ou à des réserves nécessaires. Je me chargerais au besoin d'ajouter quelques ombres à ses croquis. Le réservoir d'Assouân, la submersion de Philae, et celle aujourd'hui accomplie des deux tiers des temples nubiens inspirent à M. W. l'idée de démontrer que c'est là un mal pour un bien. Sans l'exhaussement du barrage, on n'aurait jamais songé à protéger les temples, et pour ce faire à les réparer de fond en comble. Je ne le contredirai certes pas sur l'œuvre colossale accomplie depuis quatre ans en Nubie, l'ayant suivie pas à pas il y a quelques semaines. C'est l'argumentation qui me surprend quelque peu. Si le réservoir d'Assouân a eu pour conséquence la réfection des temples, s'ensuit-il qu'on n'aurait jamais pu songer à les réparer si ce n'avait été pour les immerger ensuite ?

Je m'en voudrais de chercher chicane à M. W. sur un certain nombre d'assertions dont l'enthousiasme et la bonne humeur communicative font de son livre quelque chose de si vivant. On ne rêve plus, après lecture, que vivre la vie de l'archéologue. Est-il cependant si certain qu'on ne puisse être bon égyptologue ou bon historien de l'Égypte qu'à la condition de vivre en Égypte ? M. W. a cent fois raison de soutenir qu'il manquera toujours quelque chose d'essentiel à celui qui parlera de la civilisation matérielle ou religieuse de la vallée du Nil sans l'avoir au moins visitée. Il aura plus de peine à me persuader que le meilleur travail scientifique se fait nécessairement là-bas. Peut-être pour quelques-uns, dont il est, mais il y a trop d'exemples du contraire, et jamais la divination de l'Égypte ne fut plus lumineusement possédée que par d'autres dont la vie s'est passée presque entière dans cette « plate existence de savant de cabinet » qu'il méprise décidément un peu trop.

Les Égyptiens étaient-ils vraiment une race aussi gaie que le soutient M. W.? Tout un chapitre a été consacré par lui à le prouver, et les arguments s'y accumulent de façon pressante. L'ancien Égyptien aurait été un joyeux compagnon, épris de rire et de jeux, tout comme ses petits-fils le sont aujourd'hui. M. W. n'a eu garde de nous omettre l'inévitable chant du harpiste et de lui donner une fois de plus, après trois générations d'égyptologues, une interprétation à laquelle j'ai des raisons péremptoires de ne plus croire. Il allègue encore la gaieté des peintures murales de la tombe, le chatoyant des costumes, l'amour des Égyptiennes pour les bijoux et la parure, la joliesse amoureuse des noms féminins, le plaisir que chacun éprouvait de banqueter, de chasser; il rappelle l'allégresse des poésies d'amour, l'éclat des scènes d'Amarna, la somptuosité des cortèges, la joie de vivre que dépeignent les scènes d'intérieur des palais royaux. Jamais plaidorie ne fut plus vivement menée.

Les arguments en sont-ils bien aussi décisifs que le croit M. W.? Il importerait assez peu que les Égyptiens d'il y a quatre mille ans aient été ou non d'humeur enjouée, si la question n'aboutissait en fin de compte à l'histoire des Religions, et c'est ce qui m'a semblé justifier en cette *Revue* les présentes réserves. On nous a trop souvent reproché de ne pas tenir compte du facteur psychologique pour qu'il n'y ait pas quelque chose de fondé dans le reproche. Ni l'exposé de l'évolution ni même l'interprétation des phénomènes religieux ne peuvent, en effet, mieux se passer de la connaissance des caractères et des tempéraments que de celles des « mœurs et coutumes » ou de celles des institutions. Et voilà ce qui m'a mené à examiner d'un peu plus près les conclusions de M. W., parce qu'elles sont de nature à modifier plus ou moins directement nos idées sur les religions de la vallée du Nil.

A les relire avec attention, j'ai peine à m'imaginer que ses arguments puissent convaincre ceux d'entre nous qui s'imaginent les Égyptiens d'une autre humeur. Je me demande aussi si beaucoup des prétendues preuves de M. W. ne peuvent pas s'expliquer tout autrement, et s'il n'y a pas un nombre tout pareil d'indices tendant à montrer que la vieille Égypte fut tout l'opposé d'une joyeuse nation. Peut-être chacun de nous a-t-il tendance à s'imaginer les Égyptiens de jadis sur un modèle uniforme qu'il se construit suivant la tournure de son esprit. Virey se les figure volontiers mystiques à l'extrême, et Gayet les veut plutôt sombres prédécesseurs de la « délectation morose » de leur successeurs coptes. Erman tient à en faire plutôt des gens simples et d'une bonté un peu enfantine. Le plus vrai est sans doute qu'ils étaient un peu de tout cela,

et rien de ce que nous faisons d'eux par nos portraits aux traits trop accentués. Mais le moins vraisemblable, je dois le dire, est cette gaieté débordante que M. W. veut retrouver chez eux de façon si persistante. Une pareille vue justifie trop mal bien des traits de mœurs ou bien des pensées dont la pierre ou le papyrus nous ont légué la forme exacte. L'objection de la tristesse du christianisme égyptien se présentait aussi d'elle-même. M. W. aurait eu quelque peine à soutenir sans paradoxe que les austérités ascétiques de la religion copte décèlent une nation éprise de joyeuse existence. Il sort avec aisance de la difficulté en en faisant « une réaction naturelle ». C'est s'en tirer à bon compte. Ce christianisme si sombre, si préoccupé des terreurs de l'au-delà et de vie terrestre si tristement dure, serait donc sur ce point en complète opposition avec les cinquante siècles des générations d'avant, alors qu'il s'y ajuste si admirablement pour tout le reste? J'aime mieux, je l'avoue, le pressentir dans ces écrits démotiques des derniers siècles de l'Égypte pharaonique, ou les retrouver dans les livres hermétiques. L'auteur de l'Asklepios, par exemple, est-il si loin d'un Schenoudi, et devons-nous donc décider que l'un et l'autre n'ont rien de l'Égyptien classique? C'est s'engager en mauvaise voie, car de littérature en littérature, il est aisé de remontrer les siècles sans trouver de rupture. Les « contes populaires » sont-ils vraiment l'expression d'une « merry Egypt » ? J'y ai toujours senti, pour ma part, plus de mélancolie ou de douceur résignée qu'autre chose, et s'il me fallait opposer à la truculente vision de M. W. un tableau tout différent, ce me serait tôt fait, je gage, d'en tirer tous les éléments nécessaires des stèles ou des textes classiques de la plus vieille Égypte. Il peut y avoir bien des inconvénients à s'imaginer une Égypte rigide, hiératique et lugubrement figée. M. W. a cent fois raison sur ce point. Mais la cause, ce me semble, était gagnée depuis longtemps. Il n'y pas moins d'inconvénient, en revanche, à vouloir, comme lui, faire des Égyptiens les « gais et robustes adolescents » que furent les Hellènes. M. W. entend sonner partout le rire égyptien. Il s'accommode mal, à mon sens, avec l'expression de certains visages de la statuaire, où les procédés conventionnels n'empêchent pas de retrouver la physionomie réelle de jadis et, avec elle, un peu de l'âme de nos personnages. Je songe à ce scribe dont Maspero a si bien analysé le « sourire qui n'a rien de joyeux » ; à ces figures qui « souvent s'éclairent d'un reflet de douceur et de bonté triste ». C'est bien ainsi que je m'imagine les rédacteurs anonymes du genre épistolaire ou ceux des « traités de sagesse ».

Aussi bien, l'Égypte s'oppose-t-elle par trop de traits aux civilisations asiatiques, et s'apparente-t-elle par trop d'autres aux races africaines pour qu'il en puisse être autrement pour le caractère de la race qu'il n'en est pour le reste de l'appareil. Si religions, systèmes funéraires, rituels, institutions, ou techniques des arts plastiques s'y rattachent si bien à l'ethnologie du reste du continent, ne serait-il pas surprenant que la mentalité et le tempérament fissent exception? Tout bien pesé, c'est par ses frères noirs que je cherche à me figurer l'Égyptien d'autrefois et son humeur. Je me l'imagine volontiers, comme eux, émotif à l'extrême, et passant facilement en un moment d'une exubérance à l'autre, sans cesser, dans le fond, de demeurer un triste. Il y a trop longtemps que le « pessimisme » de l'âme africaine a été exposé pour que j'en tente ici un exposé qui serait loin de valoir ce qui en a été si bien dit par d'autres. La nature aidant, l'Égyptien historique a pu s'en dégager jusqu'à un certain point : je ne crois pas qu'il soit arrivé à faire une race joyeuse. Je pense être en tous cas bien certain que ses religions gardèrent jusqu'au bout l'empreinte mélancolique des premiers concepts, et que son esprit même, à changer de foi, resta hanté des préoccupations et des terreurs millénaires.

L'illustration convient à merveille au plan et au but de ce volume. Dressée par un auteur averti, elle entremêle avec art la double vision de l'Égype des morts et de celle des vivants. Une palmeraie, un matelot de Nubie, un passage du Nil y alternent avec les monuments de l'antiquité. Je ne parlerai naturellement que de ceux-ci. Beaucoup, évidemment, devaient nous être familiers. Le moyen de faire tout un livre d'archéologie égyptienne sans nous présenter les momies de Ramsès II ou de Sitoui Ier, une fresque au moins de chasse au boomerang, quelque bon spécimen de bas-relief saïte, des croquis de la caricature égyptienne ou encore un modèle de cuiller à parfum? Les photographies empruntées à la série des dernières fouilles au Biban el Molouk sont des nouveautés pour ceux qui n'ont pas la fortune de posséder les beaux volumes de Davies. Je ne me rappelle pas avoir vu dans nos publications les clichés du sarcophage protothébain de Deir el Bahri, non plus que l'ensemble reconstitué du bas relief de l'Ousirhati de Gournah. Enfin, les fouilles d'Abydos (pl. XVI), de l'Osireion d'Abydos (pl. XVII) et le magnifique Épervier d'Edfou sont bien des illustrations inédites. La dernière surtout est intéressante pour l'histoire de la statuaire. Je regrette seulement que M. W. n'ait pas donné la reproduction des deux éperviers à la fois.

J'en ai pris une photographie en 1907 qui donne peut-être mieux idée du dispositif.

Je voudrais que ce livre fût lu en France avec le plaisir qu'il m'a causé à analyser. Nous manquons trop chez nous de publications conçues sur ce modèle aisé. Elles feraient connaître et aimer une Égypte que nous gardons trop obstinément enfermée dans l'appareil toujours un peu effrayant des publications techniques, laissant aux ouvrages dits « de vulgarisation » la niaiserie de leurs rengaines démodées et leurs abominables caricatures de l'art ou des monuments égyptiens.

George Foucart.

Samuel Alfred B. Mercer. — **The oath in babylonian and assyrian Literature with an appendix on the goddess Esh-Ghanna** by Prof. Dr. Fritz Hommel. — Paris, Geuthner, 1912 (xii + 120 pp.).

Mercer s'est proposé de noter l'ensemble des documents relatifs au serment dans la littérature de la Babylonie et de l'Assyrie, de rechercher les caractères essentiels de cette cérémonie religieuse. Au temps des rois d'Our, pour les affaires privées, on jure dans le temple où se rend la justice et très souvent par la mention du roi, ce qui n'a rien de surprenant puisqu'on reconnait au prince la qualité d'être divinisé, de « dieu de son pays ». Quand s'est établie à Babylone la dynastie amorrhéenne, cette mention du roi parait encore presque toujours dans la formule, mais elle est d'ordinaire précédée de noms divins et parfois suivie d'un nom de ville ou de quelque important personnage. Le lieu où la cérémonie s'est accomplie est très souvent indiqué : dans le temple, à la porte du temple, ou devant tel emblème divin, et les divinités invoquées sont en premier lieu celles de la cité. Il n'est pas exact de prétendre d'une manière absolue, à propos des contrats de la dynastie kassite que les dieux sont tout différents de ceux qui figurent dans les contrats de la période précédente ; cela est vrai pour les textes que nous possédons, mais il faut tenir compte et de leur petit nombre et de leurs provenances. A partir de cette époque la mention du serment est rare, bien qu'on la retrouve jusqu'au temps des Achéménides. Les traités cités par l'auteur sont ceux d'Eannatoum de Lagash avec les habitants d'Oumma, des princes de Syrie d'après les documents de Tell el-Amarna, de Kara-indash avec Ashour-bêl-

nishêshou, de Téglath-phalasar I avec les roitelets du Naïri, de Toukoulti-Ninib II avec Amme-bâli... Du Code de Hammourabi, quatorze citations. Trois termes techniques sont discutés : NAM-ERIM, *mamîtu* ; KUD-DA, *tamû* ; MU, *nish* ; pour le dernier M. Pognon a présenté tout récemment dans la *Revue d'Assyriologie* (1912, p. 132-135) une interprétation nouvelle appuyée sur de nombreux exemples. Le serment judiciaire devait être prêté dans le temple, même après que Hammourabi eut laïcisé la justice, et comme l'a jadis constaté M. Cuq, quand des plaideurs s'étaient présentés devant le tribunal, l'une des parties pouvait éviter les frais occasionnés par cette importante formalité en dispensant la partie adverse de se rendre devant le prêtre du dieu. Le rapprochement fait par l'auteur entre Genèse XV ou Jérémie XXXIV, 18 et le traité d'Ashour-nisâri (754-745) avec Mati'el me semble forcé ; je ne vois aucune similitude entre les deux rites : dans la Bible, à l'occasion d'un pacte entre Jahvé et Abram ou le peuple d'Israël, il est question du passage entre les deux morceaux d'un animal coupé par le milieu ; dans le texte cunéiforme, un bélier est identifié au contractant et on lui fait subir les tourments réservés à celui qui manquerait à son serment. On souhaiterait que l'auteur eût distingué dans quels cas le serment devait être prononcé et par quelles personnes, qu'il eût cité les textes eux-mêmes afin d'éviter au lecteur un recours nécessaire aux publications signalées. Dans la bibliographie, il y aurait lieu d'ajouter les *Assyrian Deeds and Documents* de Johns, les *Lettres et Contrats* de Thureau-Dangin.

Le nom de la déesse que provisoirement nous appelons Ninâ est représenté dans les textes cunéiformes par l'idéogramme qui sert pour la ville de Ninive et dans ce cas se lit Ninua, Ninâ ; il est formé du signe de la maison auquel s'ajoute, à l'intérieur, le signe du poisson. M. Hommel préfère la lecture Esch-Ghanna, où les deux composantes sont énoncées séparément et chacune par l'une de ses valeurs phonétiques, la seconde suivie du complément *na* qui parfois accompagne l'idéogramme. L'auteur se propose de montrer que cette divinité, fille d'Ea, du dieu des magiciens, est identique à Isch-scha-ra (Ishara), et, comme elle, a pour symboles le scorpion et un dragon à long cou. Il réédite un article publié, en 1910, dans un périodique de Munich et une communication faite l'année précédente au Congrès d'Alexandrie. Il est impossible de faire en quelques lignes le compte-rendu d'une étude formée de nombreux petits détails qui témoignent d'une

très ample connaissance de la littérature et de l'archéologie ; il faut la lire en entier pour discerner ce qui est certain et définitif, ce qui est hypothèse ingénieuse. Parmi les données qui paraissent devoir être modifiées, j'en signalerai deux. L'une est d'ordre philologique et archéologique : à la page 53, l'auteur déclare que l'*é-sal* est évidemment (offenbar) un sanctuaire de Ninâ ; à n'en pas douter, M. Allotte de la Fûye l'a prouvé dans la *Revue d'Assyriologie*, c'est « la Maison de la femme (du patési) ». L'autre est d'ordre géographique : à la page 82, Magan est situé en Arabie ; à cette ancienne théorie, M. J. de Morgan a opposé une localisation différente, entre l'Euphrate et le Khabour.

L. Delaporte.

Luigi Adriano Milani. — **Il R. Museo Archeologico di Firenze. Sua Storia e Guida illustrata.** In-8°, 352 p. et 2 plans. — Florence, Ariani ed., 1912.

Parmi les publications archéologiques auxquelles le Cinquantenaire du Royaume d'Italie a si heureusement donné naissance, il n'en est guère qui vînt plus à son heure que le Catalogue que M. Milani nous donne du Musée archéologique de Florence qu'il dirige, depuis son transfert en 1880 dans son local actuel, avec une si heureuse activité qu'il doit en être considéré comme le véritable fondateur. Il n'est pas de visite plus instructive pour qui s'intéresse à la civilisation et à la religion des Etrusques.

Une importante préface (p. 1-108) expose comment se sont constituées les collections, les raisons de leur classement et les espérances conçues pour leur développement. Tel que M. M. l'a organisé, le Musée comprend 7 sections :

1. Le Musée Égyptien, où les fonds Nizzoli et Rosellini ont été considérablement augmentés et méthodiquement catalogués (1er vol. du Catalogue seul paru) par L. Schiaparelli mais trop négligé depuis que, en 1894, cet égyptologue a passé à la direction du Musée de Turin ;

2. Le Cabinet numismatique et glyptique venu en meilleure partie des *Uffizi* ;

3. Le Musée des tapisseries médicéennes que M. M. voudrait avec raison voir mieux à sa place dans un palais florentin et remplacé par une collection de reproductions de sculptures et surtout de peintures étrusques (la copie méthodique des fresques étrusques a été commencée en 1911 par celle de Scimnia à Chiusi) ;

4. Le Musée de sculpture classique (marbres gréco-romains) formé de tout ce qu'il y en avait en magasin dans les palais que l'État ou la Ville possèdent à Florence et que M. M., qui les a très joliment disposés dans le jardin du Musée, voudrait voir augmentés de la plupart des antiques des *Uffizi*, notamment des Niobides pour lesquels il a réservé une salle de plain-pied avec le jardin ;

5. A côté de ces marbres les bronzes groupés autour de l'*Idolino* en 2 salles dites *Museo greco-romano* ; à cause des conditions de la trouvaille les deux autres chefs-d'œuvre de la statuaire en bronze que l'Etrurie a livrés, la *Chimère* et l'*Arringatore* ont pris place dans le *Museo Etrusco* ;

6. Le *Museo Etrusco* qui comprend les anciennes collections classées par séries (*buccheri, arredi di bronzo, statue e idole, urne, vasi dipinti protogreci, greci, etruschi*, inscriptions et sculpture étrusques) ; les séries doivent être complétées par des salles du préhistorique d'Etrurie et des salles de comparaison qui fourniront les rapprochements utiles tant avec les autres civilisations italiotes qu'avec les civilisations pré- et proto-hellénique et lydo-phrygienne qui ont exercé une si grande influence sur la formation de la culture étrusque (salles en bonne voie de formation où l'on remarquera entre autres des vases de Yortan en Mysie et les deux calebasses gémellées de Nagada qui montrent que le *bucchero* remonte en Mysie et en Égypte, à l'époque néolithique[1] ;

7. Enfin et surtout l'œuvre d'élection de Milani, ce *Museo topografico dell' Etruria* où il a conçu le grandiose projet de voir chacune des cités étrusques venir remplir ou une plusieurs salles de ses antiquités méthodiquement découvertes et disposées autant que possible en respectant les ensembles que présentent les fouilles. Ces collections ont plus que triplé depuis que Milani publiait en 1898 son *Museo topografico dell' Etruria* resté inachevé et que le présent catalogue, complété par un *Atlas* de 160 planches, est destiné en partie à suppléer. Elles remplissent dès maintenant 24 salles qui forment une superbe enfilade

1) Plus les recherches s'étendent en Orient, plus il devient évident que le *bucchero nero* s'y est développé longtemps avant qu'il n'ait passé en Étrurie. Dans leur état actuel on a constaté la présence de cette poterie noire, unie et lustrée, en Serbie, en Thessalie, à Milo, à Chypre, en Mysie (Yortan), en Phrygie (Gordion), en Cappadoce (Boghaz-Keui) (cf. en dernier lieu L. Curtius dans H. Grothe, *Meine Vorderasienexpedition*, I, 1911 et Wace et Thompson, *Prehistoric Thessaly*, 1912).

autour du jardin où des tombes, représentatives de tous les types monumentaux connus en Étrurie, ont été reconstituées. Sans doute, on y trouve les 12 grandes cités qui, d'après la reconstitution de M. M., s'étaient fait représenter par un personnage symbolique sur le trône de la statue de Claude dont une plaque est conservée au Latran ; pourtant, si l'on songe que sur près de 60 villes étrusques à peine 24 sont représentées, on se rendra compte de l'ampleur du plan dont l'exécution n'est qu'ébauchée. Et combien ces villes sont inégalement représentées ! Si Vetulonia remplit quatre salles grâce aux fouilles de Falchi, et Tarquinies deux grâce à Fioroni (et malgré l'existence à Corneto d'un Musée local), il n'y a qu'une salle pour chacune des villes suivantes : Clusium, où Milani a retrouvé entre autres la chapelle de *Nortia* reconstituée dans le jardin et où il a créé un Musée, Luna, avec les beaux frontons en terre-cuite, Télamon, où Milani croit avoir retrouvé les trophées de la grande bataille de 225, Pérouse et Populonia (qui ont des Musées locaux), Tuscania, Volsinies, Visentia, toutes villes où il n'y a guère eu presque que des fouilles clandestines. Quant à Fiésoles, ses nouvelles trouvailles restent dans le Musée local ; elle occupe deux salles avec tous les restes de l'antique Florence. Arretium et Cortona (principaux objets restés dans leurs Musées) s'en partagent une avec Volaterra qui reste à explorer, Saturnia avec Suvana où le prince Corsini a récemment entrepris des recherches, Faléries dont les antiquités font l'ornement du Musée della Villa Julia à Rome avec Veïes, Caere et Capena non encore fouillées, enfin Vulci et Cosa qui ne le sont pas davantage (régulièrement, car les découvertes clandestines de Caere ont beaucoup donné au Louvre et au Musée Britannique ; celles de Vulci à Munich) avec Statona où a travaillé Mancinelli.

Quoi qu'il en soit, l'organisation de ce Musée de l'Étrurie venant seulement d'être achevée, il contient nombre de pièces encore inconnues. Parmi les plus importantes pour l'histoire religieuse, signalons ; p. 221 : à Vetulonia, outre le magnifique trident de bronze [1], les deux *lebetes*

1) C'est le trident publié par Milani dans ses *Materiali*, III, p. 85. Poursuivi par sa manie de voir partout des emblèmes solaires et fécondants, il y voit des *virgae* dactyliques, symboles des rayons du soleil, et rapproche l'instrument de celui que portent sur les épaules les personnages du vase de H. Triada dit *des moissonneurs*. Tandis que M. M. maintient qu'il s'agit d'une procession agraire qu'il rapproche avec Miss Harrison de la *liknophoria* rustique, M. Déchelette refuse tout caractère agraire à cette procession : ce ne serait pas une

du IVe s. en bronze à 6 protomes chacun (têtes de griffon dans l'un, de lion dans l'autre) de la tombe dite *dei Lebeti* ; de la même tombe un curieux char votif en bronze non décrit dans le Catalogue (pl. LXX) mais dont j'indique la disposition pour ajouter un document à ceux que M. Déchelette a réunis dans son étude sur le culte solaire (t. II de son *Manuel*) : quatre roues portent par le milieu un plateau en forme de rectangle allongé long d'environ 0,50 sur 0,20 de large ; au milieu, entre les roues, le plateau s'incurve en une petite cuvette hémisphérique du fond de laquelle s'élèvent deux coupelles superposées ; les coupelles contenaient sans doute de l'encens que de l'huile, flambant dans la cuvette, faisait fumer ; que c'est en l'honneur du Soleil que cet encens était censé se consumer, c'est ce qu'indiquerait la rangée de cygnes minuscules fixés tout autour du plateau et un pendant où est encastrée une pierre opaque gravée d'une Chimère (n° 9604 ; fouilles 1905). On doit aussi rapprocher des barquettes solaires groupées par M. Déchelette les *navicelle* qu'on trouve dans les tombes de Vetulonia (p. 214-16 comme dans celles de Sardaigne (M. M. leur a consacré une étude spéciale dans les *Mélanges Hilprecht* de 1909 et les *R. c. dei Lincei* de 1910 ; voir mon c. r. de Petazzoni, *RHR*, 1913, I, 233). — P. 235 : une ciste d'ivoire d'un tumulus de Chiusi : les zones représentent d'une part les bœufs de Géryon, de l'autre les moutons du Cyclope, des fantassins et des cavaliers ; à rapprocher des ivoires d'Éphèse du VIIIe s. (cf. *RHR*, 1910, I, 370). — P. 228. Autant la pièce précédente est importante pour l'origine des fameuses cistes à reliefs, autant on peut trouver dans un bec de griffon en terre cuite, détaché d'un vase recueilli à Cortone parmi des vases ioniens des VIIe-VIe s., le prototype des cratères étrusques à protomes de griffon (1909). — P. 224 et 237. On peut rapprocher deux urnes funéraires très anciennes qui semblent fournir la transition entre la culture italique et la culture étrusque telle qu'elle a dû s'opérer lorsque la puissance étrusque s'est développée aux IXe-VIIIe s. : l'un, provenant d'un fosse, est une urne villanovienne en terre

fourche (ou une gaule comme l'a supposé M. Dussaud) qu'on y porterait sur l'épaule, mais un faisceau de broches, flanqué de la hache des sacrifices, ancêtre lointain de la hache et du faisceau des licteurs (*C. R. Ac. Inscr.* 1912, p. 88, et les remarques de M. P. Girard, *ibid.*, p. 98). M. M. accueillera, je pense, cette hypothèse qui lui fournira un nouveau point de contact entre le pays des Kurètes et des Dactyles et celui des Saliens et des Camilles ! Mais on nous permettra de continuer à y voir des instruments agricoles : pic ou pioche et fourche ou hoyau (cf. mon art. *Tridens* du *Dict. des Antiquités*).

rouge avec *swastika* sur le ventre et banquet élyséen sur le couvercle (Volterra, 1906); l'autre, trouvée dans un *dolium*, est une urne anthropoïde en terre jaune peinte avec couvercle en forme de tête et bras croisés formant anse sur le ventre (Chiusi, 1911); de la Clusium du IXe s. est encore venu récemment (don Primoli, 1909) un ossuaire en pierre placé sur une base à gradins; le haut de l'ossuaire a été sculpté pour figurer la déesse des morts — une *Mater Matuta* étrusque — en chiton talaire et manteau étoilé, le cou ceint d'un collier d'ambre qui a un scarabée pour pendentif et la taille serrée par une ceinture tout autour de laquelle tombent ces pendeloques fusiformes qu'on trouve dans les tombes féminines villanoviennes. La bande en relief qui fait le tour du réceptacle des cendres présente, en file, 20 pleureuses, 4 larves humaines, 2 protomes d'oie et 2 de griffon, enfin 12 petits oiseaux.

A l'histoire des idées funéraires étrusques importent aussi trois autres groupes de pièces récemment recueillies :

1. Des chapiteaux formés de quatre têtes adossées, deux féminines et deux masculines — M. M. y voit sans doute avec raison les correspondants étrusques de la paire céleste des Dioscures et de la paire chthonienne de Déméter-Koré (sans doute Thuftla-Turan en étrusque; p. 264 Toscanella; 295; Ferentum); il aurait fallu rappeler la paire fraternelle des Kabires et les têtes paniformes qu'on trouve sur les monnaies de différentes cités réputées pélasgiques telles que Ténès et Hémithéa sur celles de Ténédos.

2. Des couvercles de tombe formés d'une dalle en tuf, plus ou moins convexe, où un bouclier, ovale ou rond, est sculpté en creux (p. 213, 283 : Vetulonia; 289 : Saturnia); M. M. voit dans ces *clipei sacrali* des *simboli del culto dattilico*; j'y verrais plutôt un résultat du culte du bouclier que j'ai établi ici même en reproduisant une des pièces de cette série, *RHR*, 1909, II, 326, culte qui explique son emploi au même titre d'amulette que la bipenne; peut-être une même valeur religieuse fut-elle attribuée au casque : c'est ainsi qu'on expliquerait qu'un heaume conique à cimier en bronze de Vicenzia soit orné de 6 petits casques semblables (p. 257) comme un vase funéraire de Pérouse surmonté d'un heaume pareil, est orné d'une rangée de 12 *clipei* (p. 296); je rattacherais aussi aux mêmes idées et la longue pointe de lance trouvée enfoncée verticalement au milieu de balles de fronde en argile et de feuilles d'or dans le tumulus de Poggio Pepe (p. 220)[1] et un cippe de Volsinies

1) Pl. LXVI, 2. Je l'avais décrit dans mon mémoire sur l'*Origine du Pilum*,

formé d'une pierre noire en haut de laquelle un foudre avec double pointe est sculpté (p. 292).

3. Des groupes en plomb composés d'un homme et d'une femme, les mains liées derrière le dos, avec leur nom gravé sur le flanc droit comme celui de Sovana publié dans l'*Ausonia*, 1910, 31 qui peut avoir une valeur d'envoûtement (p. 255) et les motifs ciselés sur les parures d'or de la tombe Salusti de Pérouse : Lase entre deux génies anguipèdes, autre Lase qui semble dompter un monstre infernal, *Atunis* embrassant *Lasa Achununa* etc. (p. 298). Signalons enfin la reconstitution définitive des quatre frontons en terre cuite du temple de Luna, deux appartenant au temple du IIIe siècle, et deux à celui du IIe : dans tous les deux, un fronton représentait les dieux groupés autour d'une divinité trônante, Jupiter dans l'un, Junon dans l'autre ; l'autre fronton représentait les Niobides. La version suivie de l'histoire des Niobides était celle dont Ovide (*Mét.*, VI, 223) est l'écho où Isménos est frappé tandis qu'il exerçait son cheval : chose curieuse, le cheval tombé a le même harnachement et la même position, si singulièrement réalistes, que le cheval affaissé sur les membres antérieurs qui se retrouve, identique, à l'arc d'Orange et au mausolée de Saint-Rémy. Ne serait-ce pas le temple d'Apollon élevé à Marseille par les Ioniens si proches, dans leur patrie phocéenne, de la Niobé du Sipyle, qui aurait servi de prototype aux monuments élevés ainsi au IIIe, au IIe et au Ier siècle av. J.-C. aux deux extrémités de la Ligurie ? On sait maintenant que l'arc d'Orange commémore précisément la prise de Marseille par César et n'est-il pas possible qu'on ait voulu, à Luna, enlevée avec tant de peine aux Ligures par les Romains, commémorer leur écrasement par la destruction des Niobides[1] ? De même ne semble-t-on pas avoir sculpté ailleurs, face à face, au IVe siècle — époque à laquelle tout ramène ces sculptures — Apollon et Artémis détruisant les enfants de Niobé dans le Sipyle et les compagnons de Brennus à Delphes ? Si M. M. n'a pas

p. 27 (*R. arch.*, 1907, I) et je crois que cette lame avait dans la tombe de Poggio-Pepe la même valeur symbolique que dans cet autre tumulus de Vetulonia où a été trouvé le trident discuté à la note précédente. Trident et lance sont deux emblèmes de la force foudroyante ; les enfoncer dans une tombe serait un moyen rituel de préserver le mort de la foudre en la canalisant dans ces espèces de paratonnerres religieux.

1) Cette hypothèse pourrait se combiner avec celle de J. Six (*Jahrbuch*, 1909, 15) suivant laquelle le groupe au cheval tombé deriverait d'un tableau d'Euphranor, *Le combat de cavalerie avant Mantinée*. C'est le tableau d'Euphranor qui aurait inspiré l'artiste marseillais qu'auraient imité, à leur tour, le coroplaste de Luna et le tailleur de pierres d'Orange.

entrevu cette hypothèse pour le fronton de Luna, pour l'autre fronton en terre cuite que conserve son Musée, celui du temple de Télamon, il a eu une heureuse idée (p. 258, pl. CIV) : il croit qu'Amphiaraos et Adrastos qui y sont figurés de part et d'autre, chacun sur son char, courant à la mort, devaient rappeler le sort semblable des deux rois gaulois vaincus dans la grande bataille de 225. Ce n'est pas le moindre intérêt de ces grands frontons que de montrer à quel degré de perfection était parvenu en Étrurie l'art de la sculpture en terre cuite, et l'on ne peut s'empêcher de se demander si quelque filière encore inconnue ne rattache pas aux coroplastes étrusques les chefs-d'œuvre des della Robbia comme les façades à appareil rustique et à *loggia* que des urnes nous révèlent pour l'*aedes tuscania* rappellent celles des palais florentins (p. 159).

Parmi les marbres nouvellement groupés dans le jardin signalons : les statues des Muses, d'Apollon et de Pothos qui décoraient le théâtre de Ferentum (tandis que les autres statues de ce théâtre sont des copies médiocres en marbre de Carrare, le Pothos, en pentélique, d'un travail achevé, ayant même conservé ses ailes est une des meilleures répliques de celui de Scopas, p. 306) ; deux bonnes répliques de l'Aphrodite d'Alcamène, l'une en paros (p. 310) ; l'autre en carrare (p. 327) ; l'Ariane dormant du IVᵉ siècle qui, vue par Velasquez à la Villa Medici de Rome (d'où elle n'a été enlevée qu'en 1884), servit de modèle à sa peinture du Prado (p. 313) ; un fragment de tête hirsute en marbre qui me paraît provenir d'une copie d'un Gaulois de Pergame (p. 314) ; et qu'on peut rapprocher d'une autre tête de barbare en basalte trouvée à Florence même (p. 276) ; une Artémis chasseresse, excellente copie en pentélique d'un original attique du Vᵉ siècle (p. 329) ; deux fort belles têtes de travail alexandrin ; une tête laurée d'Apollon qui, avec ses cheveux tombant en mèches longues et bouclées, rappelle le *David* de Verrochio (p. 329) et une tête imberbe, au type très énergique, qui pourrait être celle du Poliorcète ou d'un autre Diadoque (p. 329).

Par ces quelques indications, on entrevoit tout l'intérêt que présente ce nouveau catalogue que complète un album de 160 planches. On regrettera seulement que, poursuivant l'application, à tout et malgré tout, de l'étrange système religieux qu'il s'est formé, M. Milani ait trop peu épargné dans ses notices, pour le reste fort bien conçues, les interprétations puisées dans la *religione dattilica* avec tout l'étrange symbolisme cosmique qu'il en dérive. Heureusement il a, en général, renvoyé pour le développement de pareilles idées à ses autres écrits, surtout à ses *Studi e Materiali* dont un IVᵉ volume est en préparation et à son discours

inaugural du Congrès des sociétés savantes italiennes en 1909 paru sous le titre *Italici ed Etruschi* avec 25 planches contenant plus de 100 figures ; comme beaucoup de celles-ci sont empruntées à des monuments inédits du *Musée archéologique*, cet opuscule peut, moins dispendieux que l'*album*, former comme un complément illustré à l'excellente *guida* que M. Milani vient de nous donner pour ce Musée qui est presque entièrement son œuvre, titre suffisant à la reconnaissance des archéologues.

A. Reinach.

Franz Cumont. — **Astrology and religion among the Greeks and Romans** (in : American lectures on the history of religions). — Putnam's sons, New-York and London, 1912 ; 1 vol. in-8° : xxvii-208 p.

M. Cumont a publié, dans le cours de ces dernières années plusieurs articles importants sur l'origine et le développement de l'astrologie dans le monde gréco-romain. Après le bel ouvrage de Bouché-Leclercq qui nous faisait connaître, dans leurs moindres détails, les systèmes de divination astrologique, il restait deux questions à résoudre : celle de l'origine de l'astrologie et celle des rapports de l'astrologie avec la religion. L'une comme l'autre furent renouvelées par d'importantes découvertes. Sur la première, les recherches de Strassmaier, Kugler et Jastrow ont singulièrement abaissé l'âge de l'astronomie et de l'astrologie chaldéennes : les recherches astronomiques précises n'ont pu commencer qu'avec la détermination d'un système exact de chronologie, et cette condition n'est remplie qu'au milieu du viiie siècle, avec l'adoption de l'ère de Nabonassar ; quant à la religion astrologique, que le sacerdoce instruit superposa à une religion populaire plus ancienne, elle ne réussit à s'établir qu'au vie siècle : cette connaissance plus exacte des sources orientales permet de mieux saisir tout ce que la Grèce doit à Babylone. Sur le second point, des découvertes de papyrus ont fait voir que l'astrologie n'était pas seulement une méthode de divination, mais impliquait toute une conception religieuse du monde qui, à partir de l'époque de Posidonius, entra en une liaison étroite avec la philosophie stoïcienne.

On connaît toutes les qualités de clarté, de sûreté et de souplesse qui caractérisent l'érudition de M. Cumont et qui l'ont mis au premier rang des historiens de la religion hellénistique ; les six leçons contenues

dans ce volume, faites devant un public assez étendu (p. XII-XIII) donnent, sous une forme agréable et séduisante, le résultat de ses recherches sur l'astrologie grecque ; elles peuvent initier un grand nombre de lecteurs à la connaissance d'un côté intéressant de cette civilisation hellénistique, dont l'importance historique s'accroît chaque jour.

Nul guide n'est meilleur que M. Cumont pour nous aider à débrouiller l'écheveau compliqué des influences qui ont abouti, dans le monde romain du IIe siècle, à l'extension universelle d'un culte des astres qui n'avait aucune racine dans les religions grecque ou romaine. Les dieux populaires des Grecs sont localisés, attachés à la région et à la cité qu'ils protègent ; ce sont des surhommes dont la volonté est sujette au changement et accessible aux prières : les divinités sidérales sont au contraire des divinités cosmiques dont le pouvoir s'étend à l'univers tout entier et dont l'immutabilité est prouvée par les observations astronomiques ; ce sont des divinités « catholiques ». L'invasion de l'astrolâtrie n'est donc qu'un épisode ou mieux une des faces de la formation d'une religion universelle à l'époque hellénistique. Nous avons nous-même remarqué autrefois la singulière indulgence que Philon le Juif, au début de notre ère, témoigne pour l'astrologie et surtout insisté sur ce fait que, dès cette époque, il la considère comme une philosophie et une religion fausse sans doute, mais se suffisant à elle-même.

Dans la leçon III, M. C. étudie la diffusion des idées chaldéennes dans les pays hellénistiques. En Égypte, dès le XIVe siècle, Aménophis IV introduit le culte exclusif du soleil ; mais ce n'est que beaucoup plus tard au VIe siècle, que l'astrologie pénétra en Égypte ; elle y fut très rapidement chez elle, comme le prouvent les grands zodiaques découverts dans les temples ; un traité apocryphe du roi Nechepso, que M. C. rapporte au milieu du IIe siècle avant notre ère, en attribuait la découverte aux Égyptiens. En Asie-Mineure, Israël ne put échapper à la contagion ; dès avant l'Exil, l'on connaît les tentatives de Manassé, et le livre d'Enoch qui date du Ier siècle n'est sans doute que l'aboutissant d'un mouvement qui durait depuis longtemps. En Syrie, plusieurs cités, Hiérapolis, Héliopolis, Emèse constituent des triades à la façon babylonienne ; on combine les vieux mythes agraires avec les mythes sidéraux ; on adore des dieux universels comme Hypsistos, le régulateur des mouvements cosmiques. Les rois gréco-asiatiques respectent ce culte nouveau ; Seleucus Nicator consulte des astrologues officiels sur le moment propice à la fondation de Seleucie du Tigre. Antiochus, roi de Comagène, se fait bâtir en 34 avant J.-C. un tombeau sur lequel

figure l'horoscope de sa naissance. En Grèce, l'influence astrologique est déjà fort visible dans l'*Epinomis*, traité attribué à Platon; mais ce sont surtout les stoïciens qui systématisent et propagent la religion astrale. « Le stoïcisme, dit M. C., est une philosophie sémitique »; le plus grand nombre des stoïciens est d'origine orientale, et l'on connaît, malheureusement trop mal, la figure grandiose du Syrien Poseidonios d'Apamée qui représente l'alliance de la tradition grecque avec la pensée orientale.

C'est au nom de Possidonios que se rattache la théologie astrologique qui donna en somme au monde gréco-romain ce qui lui avait entièrement manqué jusqu'alors : un système savant, ordonné et cohérent de croyances religieuses. C'est ce système dont M. Cumont expose, dans ses trois dernières leçons, la théologie, la morale et le culte, l'eschatologie.

La diffusion de l'astrologie fait naître, dans le monde gréco-romain, l'idée, entièrement nouvelle, de l'éternité et de la toute puissance de la divinité. C'est la rénovation sans fin des cycles stellaires qui donne l'idée concrète du dieu éternel; et à l'adoration de l'Éternité se rattachent celle du Temps (figuré symboliquement par un monstre à face de lion dans les mystères de Mithra) et de toutes les divinités du Temps, les Années, les Saisons, les Mois et les Heures; par là s'expliquent aussi (mais, objecterons-nous ici à M. Cumont d'une façon extrêmement partielle et insuffisante) les puissances sacrées liées à certains nombres. D'autre part, l'observation de l'influence universelle des astres sur les événements de la nature et de la vie humaine conduit à l'idée de l'universalité et de l'omnipotence des dieux sidéraux; les anciens dieux de la religion populaire se convertissent, par une sorte de syncrétisme, dans les nouveaux dieux sidéraux. Mais ces dieux n'ont pas tous le même pouvoir; il y a entre eux une hiérarchie dans laquelle le dieu inférieur tient sa puissance du dieu supérieur. Mais cette hiérarchie ne fut pas toujours conçue de la même façon, et la théologie solaire qui considérait le soleil comme le dieu suprême, le « cœur du monde » n'a fait que supplanter d'autres conceptions. Parmi les pages les plus instructives de l'œuvre et qui montrent le mieux le caractère de cette religion se trouvent celles où M. Cumont établit que cette théologie solaire est née des progrès mêmes de l'observation astronomique, notamment de la découverte de la correspondance entre les mouvements du soleil et les mouvements irréguliers des planètes.

Le trait le plus curieux de cette religion, c'est en effet la liaison étroite de la connaissance scientifique avec le sentiment religieux.

Comment expliquer cette liaison? Suivant M. Cumont, par le mysticisme qui lui est intimement lié : l'observateur des astres croit que son âme est une parcelle détachée du monde céleste et que la connaissance du cours varié des étoiles est comme un retour à cette origine, une union à un monde supérieur au monde terrestre. Cette espèce d'extase, d'intuition immédiate qui met l'homme dans la confidence des dieux, exige d'ailleurs une conduite d'une moralité très stricte, la chasteté, la sobriété, et l'ascétisme en est le résultat. L'astrologie donne donc une règle de vie. Enfin, elle est liée à une renaissance de la croyance à l'immortalité de l'âme, croyance qui était bien effacée au début de la période hellénistique, et elle donne de cette immortalité une notion morale, la plus haute et la plus pure qu'ait jamais connue l'antiquité païenne.

Il était difficile de résumer d'une façon plus claire et sous une forme plus attrayante l'état de nos connaissances sur la religion astrologique. Sans doute eût-il été possible de procéder, à propos des autres questions comme l'auteur l'a fait en détail à propos de l'eschatologie (p. 180 sq.) et de montrer quelles racines les croyances astrologiques trouvaient déjà dans le sol gréco-romain ; mais cette remarque n'enlève rien à la haute valeur et au grand intérêt de l'œuvre telle qu'elle a été comprise.

Emile Bréhier.

Rudolph Sohm. — **Wesen und Ursprung des Katholizismus** (*L'essence et l'origine du catholicisme*). — Leipzig et Berlin, B. G. Teubner, xxxiii-68 pp.

Cette brochure est la reproduction du travail publié sous le même titre par l'auteur dans les Mémoires de la Société royale des sciences de Saxe, section de philosophie et d'histoire, sous le n° 10 de l'année 1909 — travail dont il a été rendu compte dans cette Revue. Le texte lui-même n'a pas été modifié, mais l'auteur profite de cette réédition — motivée par l'épuisement du tirage originel — pour ajouter à son mémoire une préface importante, dans laquelle il défend ses thèses contre les attaques dirigées à son endroit par Harnack (A. Harnack, *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, u. s. w.*. Leipzig, 1910).

L'idée fondamentale de M. S. est que, contrairement à l'opinion généralement admise, l'église primitive ne contient à aucun degré rien qui ressemble à une organisation juridique ; l'église doit être prise au sens

purement spirituel, charismatique ; il ne peut être nullement question d'églises au pluriel, de communautés locales ayant une constitution propre, mais seulement d'une église unique, universelle, définie par ses seuls caractères religieux : l'église du Christ. La constitution juridique des églises locales comme des organismes temporels, est le résultat d'une évolution, peut-être nécessaire ; en tout cas, elle est le germe du catholicisme, et suffit à opposer radicalement celui-ci à l'esprit de la chrétienté primitive.

Examinons donc le point du débat entre Harnack et M. Sohm. Harnack admet l'idée essentielle, à savoir que la chrétienté primitive ne connaissait que le concept religieux de l'Église, et les conséquences essentielles de cette idée, c'est-à-dire : 1° que la chrétienté primitive appliquait le concept religieux d'église à la chrétienté visible (toute assemblée de chrétiens est *l'église* de Dieu) ; 2° que dans la mesure où il y avait pour elle droit ecclésiastique, il était tout divin : seulement — et c'est là le point contesté —, Harnack pense que ce droit existe dès l'origine, tandis que M. S. en recule l'apparition jusqu'à la fin du premier siècle.

Quelles sont les raisons de Harnack ? 1° que la chrétienté primitive s'est donnée comme le successeur du peuple d'Israël : mais (répond M. S.) ce fut en prenant la théocratie au sens purement spirituel ; 2° que les communautés locales s'organisèrent juridiquement dès l'origine ; mais cela n'est pas exact, chaque église locale ne se donnant que comme une incarnation de l'église universelle, unique. Sur ce dernier point, Harnack s'appuie sur le développement ultérieur des églises particulières, l'établissement des évêques, des prêtres, des diacres : mais les textes, et en particulier les lettres d'Ignace, nous montrent dans ces personnages les fonctionnaires de *l'église*, et non *d'une église* ; l'épiscopat est une fonction universelle ; « *Unum gregem pascimus*, dit Cyprien ; *a singulis in solidum pars* [*episcopatus*] *tenetur* ». Harnack invoque aussi le texte, Math. XVIII, 15 sqq., où il est parlé de l'église comme d'une assemblée locale particulière : mais il peut y avoir assemblée sans organisation juridique, et la sorte d'excommunication dont il s'agit ici est toute religieuse, chaque chrétien la prononce au nom de Dieu.

Donc, chaque communauté locale est seulement une image de l'Église universelle de Dieu, conçue tout spirituellement. D'ailleurs, l'existence d'églises domestiques s'oppose à la thèse de Harnack : car comment pourraient-elles coexister avec des églises locales juridique-

ment constituées? L'idée de celles-ci a mis près de deux siècles à s'établir, car à l'origine les réunions des fidèles n'ont rien de stable, de fixe. Cette idée appartient au catholicisme, et non à la chrétienté primitive : aux yeux de celle-ci en effet, qui veut rester libre, des organisations juridiques ne sont pas essentielles à la vie religieuse. L'idée d'une organisation, et avec elle le catholicisme, s'introduisent quand un groupement déterminé prend la prééminence : l'église de Rome; mais primitivement, l'église du Christ est indépendante de tout droit ecclésiastique, et c'est en ce sens qu'elle n'est pas catholique.

On voit que M. S. profite de sa polémique avec Harnack pour préciser sa thèse, et l'appuyer de nouveaux textes, sans la modifier.

JEAN L. SCHLEGEL.

M. A. KUGENER et FR. CUMONT. — **Recherches sur le Manichéisme** (suite; pp. 81 à 177). — Bruxelles, H. Lamertin, 1912; in-8.

Ce nouveau fascicule des *Recherches* sur le Manichéisme contient les deuxième et troisième articles de la série. Le premier, publié en 1908, était consacré à la Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Kônî. Comme suite à cette étude, M. Kugener publie (avec une traduction) et M. Cumont commente un extrait de la 123e homélie de Sévère, patriarche monophysite d'Antioche, mort en 518.

Le texte grec de cette homélie n'existe plus : nous la connaissons seulement par une double version syriaque. Les passages empruntés aux œuvres de Mâni avaient donc été transportés de l'araméen en grec par Sévère (ou sa source), et se trouvent retransportés en syriaque par les traducteurs des homélies. Sous cette double métamorphose on ne peut s'attendre à rencontrer, comme chez Théodore bar Kônî, des citations à peu près littérales, mais seulement le sens de la phrase. M. Kugener, très familiarisé avec les écrits de Sévère, dont il s'est occupé tout spécialement, a pu noter avec certitude dans bien des cas, et toujours avec probabilité, le mot grec primitif correspondant au syriaque. Grâce à cette précaution et à la rigoureuse précision de la traduction française[1], l'extrait de Sévère se présente au lecteur sous la forme la plus satisfaisante qu'il était possible de lui donner.

1) P. 126, l. 4 de la trad. après « ses eaux », ajouter « son feu ».

M. Cumont établit dans son Commentaire que la source manichéenne mise à contribution par Sévère est, d'une part, différente de celle de Bar Kôni (l'*Epistula Fundamenti*), et, d'autre part, identique à celle de Théodoret (*Haeret. fab. comp.*, I, 26) et de Titus de Bosra (I, 6-22 *passim*), source qui n'est probablement pas, comme on l'a cru jusqu'ici, le *Livre des Mystères* de Mâni ; M. Cumont inclinerait plutôt pour le *Traité des Géants*. Il discute ensuite brièvement les citations de Sévère et les compare avec tous les autres documents d'origine manichéenne qui peuvent en éclairer le sens et la portée ; il remarque, avec raison, que Sévère seul définit le rôle cosmogonique attribué, dans le système manichéen, aux arbres de Vie et de Mort, symboles du Bien et du Mal, les deux principes incréés (Lumière et Ténèbres : Dieu et Matière), qui sont la base de la doctrine dualiste empruntée par Mâni au mazdéisme. Tout cela avec l'érudition et la compétence spéciale que M. Cumont possède dans ce domaine particulier des religions orientales.

Le troisième chapitre des *Recherches* est formé par la courte note que M. Cumont consacre à l'examen de l'épitaphe, rédigée en grec, d'une certaine Bassa, vierge, Lydienne d'origine, qualifiée expressément de « Manichéenne ». C'est le premier monument de ce genre découvert dans l'empire romain. Il a été trouvé à Salone, en Dalmatie, en 1905. L'auteur conjecture que l'inscription date de la fin du IIIe ou du commencement du IVe siècle de notre ère.

J.-B. Ch.

H. Lammens. — **Fâtima et les filles de Mahomet**, notes critiques pour l'étude de la Sîra. 1 vol. grand in-8, VIII-170 pages. Rome, M. Bretschneider, 1912. — Prix : 5 fr.

Quand on remonte aux sources de l'histoire des premiers temps de l'islamisme, on est tout étonné de constater combien les temps lointains où se sont passés des phénomènes qui n'ont point manqué de marquer leur forte empreinte sur le développement de l'humanité, sont plongés dans une épaisse obscurité. A l'époque où l'on ne disposait, pour l'étude de ces événements, que de manuels où les auteurs arabes du XIIIe au XVe siècle avaient résumé, pour la grande commodité de leurs contemporains, ce que l'on croyait savoir des débuts de l'organisation de l'Islam, on avait l'illusion de croire que le mahométisme était né et avait évolué dans la pleine lumière de l'histoire et on en avait même tiré des conclu-

sions fâcheuses pour d'autres religions dont la naissance est entourée de plus de brumes. Dans ces dernières années, il a fallu déchanter. Les fastidieux recueils de *hadîth* dont la lecture rebutante avait fait reculer plus d'un arabisant, ont tenté le courage d'explorateurs qui, à la suite de M. Goldziher, n'ont pas hésité à se plonger dans ces arides études et, tel le plongeur des côtes de l'Oman, en ont parfois rapporté la précieuse perle qui faisait penser et réfléchir. Bref, l'édifice de cette histoire est à recommencer dès la base.

Le R. P. Lammens, à la fois docte arabisant et historien de talent, s'est décidé à compléter ses précédentes recherches en consacrant à la *Sira*, c'est-à-dire à l'ensemble des traditions qui constituent la biographie du prophète de la Mecque, une série d'études détaillées. Pour commencer, il consacre une monographie à Fâtima, la fille de Mahomet qui, mariée à 'Ali, fils d'Abou-Tâlib, a donné naissance à cette foule innombrable de *seyyids* et de *chérifs* qui promènent leur turban vert dans les différentes régions du monde musulman. Dans un avant-propos, il fait remarquer que cette *sira* est d'abord exégétique, puisqu'elle se propose, comme premier et principal but, d'expliquer les passages obscurs du Qoran, de mettre des noms propres et des dates là où le texte n'en offre point, de remplacer « les allusions les plus obscures » par des « anecdotes précises et pittoresques ». Elle est ensuite doctrinale (par exemple pour la fixation de la liturgie, dont il n'est parlé qu'en termes vagues dans le Qoran), et enfin historique, ce dernier point de vue n'ayant préoccupé que fort tard les curieux de Médine et leurs élèves. Il faut y ajouter que la *sira* a en outre une tendance bien connue, celle de réagir contre les prétentions de ce que l'auteur appelle improprement *la chî'a*, c'est-à-dire le chî'itisme, préoccupé des droits (très incertains, et même prétendus) du gendre du Prophète à son héritage temporel et aussi à sa succession spirituelle : c'est une réaction du sunnisme, au moins aussi tendancieux que l'avait été le chî'itisme. Vu la rareté des documents et la disparition des plus importants d'entre eux, voilà une œuvre qui n'est pas aisée, de jeter un peu de lumière au milieu de ces allégations contradictoires.

Un fait remarquable, c'est que Mahomet n'a pas eu d'enfants mâles qui aient vécu et pu, par conséquent, lui assurer une postérité. Une seule de ses filles, Fâtima, lui donne cette nombreuse descendance dont nous venons de parler. Il y a là des causes physiologiques dont un médecin seul pourrait parler en connaissance de cause; fils d'un père malade et dont le nom même prête à tant d'incertitudes ('Abdallah), et d'une

mère qui composait des élégies funèbres et devait, en sa qualité de poétesse, être visitée par le *djinn* familier (donc *madjnoûna*), Mahomet était d'une complexion singulière et rare ; sa postérité s'en est ressentie. Pour indiquer d'un mot la nature des doutes qui s'élèvent à chaque pas, je n'aurai qu'à citer le surnom d'Abou'l-Qâsim sous lequel Mahomet est connu de tous les musulmans : cela veut dire, comme chacun sait, le père d'el-Qâsim ; en allons-nous conclure, comme les mahométans des premiers âges (à preuve qu'un des enfants d'el-*H*osaïn, le martyr de Kerbélâ, s'appelait ainsi) que le premier enfant de Mahomet et de Khadidja se nommait el-Qâsim ? Que nenni ! Cette *konya* ne veut rien dire ; des gens qui n'avaient pas d'enfants portaient ce titre d'*abou* (ce qui n'a rien d'étonnant dans une langue où ce mot signifie aussi « possesseur de.. » comme Abou-Châma et tant d'autres) : le R. P. Lammens nous promet d'étudier ces sortes de *konya* dans un travail séparé ; attendons-nous à de fortes surprises.

On ne peut révoquer en doute l'existence de Fâ*t*ima (p. 7) ; saluons ce témoignage échappé à l'hypercritique de l'auteur. Mais était-elle l'aînée des filles ? On l'a rarement soutenu, et c'est tout à fait improbable. D'ailleurs la chronologie est entièrement brouillée en ce qui concerne les filles du Prophète. Si l'on remonte aux anciens témoignages, il se trouve que Fâ*t*ima a été singulièrement négligée par son père lui-même et par son entourage. Cendrillon abandonnée au foyer, en lutte perpétuelle avec son mari, peu intelligente d'ailleurs, elle fait triste figure dans le portrait qu'en a tracé l'auteur, qui trouve encore le moyen de se moquer d'elle, et comme elle pleurait fréquemment, pour de justes motifs, il l'appelle la Niobé de la *Sîra*. On n'est pas plus classique, ni moins charitable.

Fâ*t*ima avait malheureusement de trop bonnes raisons pour être peu satisfaite de son mariage : 'Alî était très laid ; son ventre « démesurément proéminent » faisait paraître d'autant plus grêles ses bras déjà fort minces ; il était chauve (ce détail a échappé à l'auteur), sa tête grosse, ses yeux petits, son nez camard. Par surcroît, il était très pauvre : la misère régnait au foyer ; Mahomet négligeait totalement sa fille ; mais les disputes le faisaient intervenir fréquemment en qualité de pacificateur, sans grand succès. Il aurait mieux fait d'envoyer du pain quand on en manquait à la maison.

Le prophète traitait, en vérité, fort durement sa fille. Occupée à moudre le grain ou à pétrir le pain, elle se sentait fatiguée, quand elle n'était pas réellement malade ; et alors que les esclaves étaient

nombreux sur les marchés de Médine, Mahomet, en réponse à ses plaintes, se contentait de lui apprendre une nouvelle formule de prière. Complètement négligée du vivant de son père, elle le fut encore plus après sa mort; il est vrai qu'elle ne lui survécut pas longtemps, quelques mois à peine, écœurée, dégoûtée du triomphe d'Abou-Bekr et d'Omar, obtenu par des moyens politiques de basse envergure. Sa fin fut des plus obscures.

Il ne faut pas aller trop vite en matière de critique. Le P. Lammens tire argument (p. 6), pour établir ses incertitudes, de ce que la succession d'Abou'l-'Âç, mari de Zéineb, passe à Zobéïr ben el-'Awwâm, son cousin; son fils 'Ali était mort, mais Omâma sa fille lui survécut pendant près de quarante ans. « Pourquoi frustrer de leur part d'héritage les descendants du prophète? » s'écrie l'historien vengeur. De là à conclure à la non-existence de Zéineb, il n'y a qu'un pas : nous ne le franchirons point. Lorsque Fâtima elle-même n'a pas pu se faire envoyer en possession de la succession *ab intestat* de son père (les filles avaient droit à la moitié, d'après la loi instituée par le Qoran), cela prouve que les anciennes mœurs, où la fille n'héritait à aucun degré, étaient encore en vigueur même dans la communauté musulmane. Les usages ne se modifient pas aussi vite que les lois.

« Personnellement pauvre, Mahomet n'avait pas hérité de sa première femme » (p. 19). Il n'y avait aucun droit, les biens retournant à la famille de la femme mariée. Ces biens « auraient dû constituer le partage des filles de la riche *tâgira* ». Mais non, puisque les filles n'héritaient pas, chez les Arabes païens. En leur accordant une demi-part d'hoir mâle, Mahomet avait conscience d'apporter au monde arabe un *tashîl*, une facilité de vivre inconnue à l'ancienne société polythéiste!

Cl. Huart.

Commandant d'Ollone. — **Recherches sur les musulmans chinois** : études de A. Vissière; notes de E. Blochet et de divers savants. Ouvrage orné de 91 photographies, estampages, cartes, et d'une carte hors texte. Paris, E. Leroux, 1911; 1 vol. in-8, xii-471 pages.

On sait, depuis Dabry de Thiersant, qu'il y a des Chinois pratiquant la religion musulmane, et qu'ils habitent surtout les provinces de l'ouest, le Yun-nan et le Kan-Sou. Ces mahométans sont-ils d'origine

chinoise ou étrangère? Sont-ils les descendants des marchands arabes qui avaient établi des colonies dans divers ports du Sud, des soldats qui avaient servi dans les armées tibétaines, des gens de toute catégorie qui avaient envahi la Chine à la suite de la conquête mongole? Ont-ils été convertis par des missionnaires, et ceux-ci venaient-ils de l'Océan Indien ou des steppes de l'Asie centrale? C'est pour répondre à ces diverses questions que le commandant d'Ollone a publié le présent volume, qui fait partie de ceux que sa mission édite.

Les travaux de M. A. Vissière sur le Séyyid Edjell 'Omar ont singulièrement éclairé ce personnage, ainsi que le rôle déterminant qu'il a eu sur la propagation de l'islamisme dans le Yun-nan. On sait qu'il est mort en 1279, qu'il a rendu de grands services aux Mongols et notamment à Koubilaï-khan, lequel lui avait confié la vice-royauté qu'il occupa jusqu'à sa fin. La mission d'Ollone a retrouvé son tombeau, complètement inconnu même des gens du pays. Le capitaine Lepage ayant rencontré, dans la description officielle de Yun-nan-fou, un ancien plan de faubourgs contenant l'indication de ce tombeau, a fini par retrouver, assez loin du lieu indiqué, le cimetière particulier de la famille Ma qui contenait le monument cherché et une stèle brisée qui prouvait l'exactitude de la trouvaille. L'introduction de l'islamisme a civilisé le Yun-nan, qui, à l'époque mongole, était encore plongé dans un état voisin de la barbarie; le mariage libre était pratiqué couramment, on brûlait les morts sans funérailles ni sacrifices. Le Séyyid Edjell, par de grands travaux publics, remédia aux inondations et à la sécheresse; en même temps il fit construire des mosquées, des temples de Confucius et des temples bouddhiques.

Aujourd'hui, il y a encore de nombreux musulmans au Yun-nan, de trente à quarante mille familles, ce qui ferait deux cent cinquante mille âmes au maximum; on voit donc qu'il ne faut pas s'exagérer le nombre d'habitants de cette province pratiquant les rites imaginés par Mahomet. Les longues guerres amenées, au cours du dix-neuvième siècle, par la révolte des Taï-pings, les effroyables exterminations qui les ont suivies, ont certainement contribué à affaiblir le nombre des mahométans. Les mosquées ne se distinguent en rien des pagodes : il n'y a ni minaret ni chant du muezzin. Pendant la prière, on y brûle de l'encens; d'ailleurs les musulmans du Yun-nan ont conservé la tradition chinoise de brûler de l'encens devant les tablettes de leurs ancêtres, sauf quelques *a-hong* (persan *âkhond*) qui se défendent de pratiquer cette coutume païenne.

Les ablutions ne sont point d'un usage régulier; quelques-uns s'y livrent le vendredi, avant l'office. Ces musulmans portent exactement le même costume que les autres Chinois : toutefois, pour la prière, tous coiffent le bonnet blanc de Bokhara, entouré d'un turban également blanc. Ils s'abstiennent scrupuleusement de manger de la viande de porc, qui est l'aliment usuel des Chinois, de boire de l'alcool de riz et de fumer de l'opium et du tabac : aussi se servent-ils du thé comme unique boisson.

Les mahométans chinois sont en général orthodoxes, du rite hanéfite; le grand mérite de la mission d'Ollone est d'avoir réussi à montrer qu'à côté de la religion officielle il s'est glissé une hérésie, le *Sin Kiao* « nouvelle religion », dont la caractéristique est le culte des tombeaux. C'est à Ho-tcheou, dans le Kan-Sou, que cette nouvelle doctrine est le plus répandue. Alors que dans le reste de la Chine les tombeaux n'éprouvent que l'indifférence universelle, il y a, autour de cette ville de Ho-tcheou, des mausolées superbes qui sont l'objet de la dévotion et le but des pèlerinages.

Deux d'entre eux sont surmontés de coupoles, motif d'architecture complètement inconnu en Chine, et d'où vient le nom général que portent ces monuments, *koumbé* (de l'arabe *qoubba* « coupole »).

On reconnaît immédiatement le dispositif des *zâwiya* de l'Afrique du Nord ; le tombeau central abrite les restes d'un saint personnage de l'ordre religieux des Qâdiriyya. Il est clair que nous avons affaire à une extension de ce même soufisme qui a peuplé l'Asie centrale de lieux de pèlerinage à attributions imaginaires.

On ne peut pas parler de Ho-tcheou sans que le nom de cette ville rappelle les Salar ; on a même cru longtemps que c'était leur principal établissement. En réalité, ce peuple particulier n'y est représenté que par cinq familles établies à demeure ; le groupement principal est installé de l'autre côté de hautes montagnes et n'a que peu de rapports avec cette cité. C'est ce petit groupe de douze cantons qui a tant fait parler de lui à l'origine de plusieurs soulèvements musulmans (1781 et 1783).

Le plus ancien monument de l'établissement de l'islamisme en Chine est le temple du Saint-Souvenir à Canton, construit sous la dynastie des Tang (618-907), mais rebâti à une époque indéterminée. Il ne reste d'ancien que la Tour lisse, ancien minaret de la mosquée, en ruines et totalement abandonné. Le minaret arabe « effilé comme une flèche », que l'auteur cite, p. 386, à titre de comparaison, ne peut faire allusion

qu'aux monuments de l'époque des Mamlouks ; car primitivement il était carré et à étages en retrait (type du phare d'Alexandrie ou de la *ziggurat* babylonienne), ce qui n'a rien d'une flèche, au contraire.

Par l'ensemble des documents qu'il renferme, et par les conclusions très intéressantes auxquelles l'auteur aboutit, les *Recherches* du commandant d'Ollone nous offrent un tableau complet et véridique de la situation actuelle des Musulmans en Chine et de ce qu'on peut savoir aujourd'hui de leur histoire et de leur origine ; elles sont à consulter pour toute personne curieuse de se renseigner sur le développement de l'islamisme et les conjectures qu'on peut former pour son avenir dans la République du Milieu.

Cl. Huart.

Louis-Germain Lévy. — **Maïmonide** (Collection des Grands Philosophes). Paris, Alcan, 1911.

Il n'existait jusqu'ici aucun ouvrage d'ensemble sur Maïmonide, le plus grand des philosophes juifs et des docteurs de la Synagogue au moyen âge. Lacune étonnante au premier abord ! Mais on revient de cet étonnement si l'on considère la masse de connaissances variées et approfondies que suppose un travail de quelque envergure sur Maïmonide, sa vie, ses œuvres, ses doctrines philosophiques et religieuses, son influence sur les philosophes et les théologiens de diverses écoles, de diverses religions ou sectes et de diverses nations, pendant sept siècles. Pour mener à bien une pareille tâche, ce n'est pas assez d'être passé maître en cette double spécialité, l'histoire de la religion et de la philosophie juives : il faut encore posséder à fond d'autres spécialités non moins ardues, en particulier l'histoire de la religion et de la philosophie musulmanes. Car non seulement ces deux philosophies sont sœurs, issues l'une et l'autre de la religiosité monothéiste des Sémites et du génie spéculatif des anciens Grecs, non seulement elles puisent aux mêmes sources, évoquent les mêmes problèmes, les tranchent dans le même esprit, par les mêmes procédés, se satisfont, aux nuances près, des mêmes solutions, mais les penseurs juifs, philosophes ou théologiens, ont fait aux Arabes maint emprunt direct, et plus qu'aucun d'entre eux Maïmonide. Né et domicilié pendant toute sa vie en pays musulman, Maïmonide est, comme il nous l'apprend lui-

même, « élève d'un élève d'Ibn Bâddja »[1]; c'est en arabe qu'il a écrit ses principaux ouvrages, en particulier son fameux *Guide des Egarés* (ou mieux des *Indécis*, des *Perplexes*) ; son système philosophique est celui des *Falâcifa*, d'El-Fârâbî, Ibn Sina (Avicenne), Ibn Bâddja, etc., dont il tempère seulement sur quelques points, par exemple sur la question de l'éternité du monde, le rationalisme hardi, en se rapprochant des Motékallemîn acharites, c'est-à-dire des théologiens musulmans orthodoxes; son exégèse religieuse n'est autre que celle des *Falâcifa* : fondée sur la même théorie générale du prophétisme et de l'accord entre la philosophie et la religion[2], elle applique aux textes de la Bible les mêmes procédés d'interprétation allégorique que ses maîtres musulmans appliquaient aux textes du Qoran et des hadits. Toutes ces raisons nous font toucher du doigt la nécessité, pour comprendre Maïmonide philosophe ou théologien, de remonter sans cesse à la philosophie arabe ou à l'exégèse musulmane. Elles nous expliquent, du même coup, pourquoi personne jusqu'ici ne s'était avisé d'écrire un ouvrage d'ensemble sur Maïmonide, malgré l'évidente utilité d'un pareil livre.

Jusqu'au xxe siècle, un seul homme, peut-être, s'était rencontré qui fût complètement armé pour une telle entreprise[3] : maître incontesté dans les deux spécialités à la fois, l'illustre auteur des *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), S. Munk, comprit la nécessité de publier d'abord[4] le texte arabe et une traduction amplement annotée du *Guide des Egarés* de Maïmonide (Paris, 1856-66). Il perdit malheureusement la vue comme il élevait cet incomparable monument d'érudition judéo-arabe. On demeure pénétré d'admiration quand on songe qu'à ce moment il avait à peine réuni « les matériaux les plus indispensables »[5] de cet énorme ouvrage et que nous devons à un aveugle cette impec-

1) *Guide des Egarés*, trad. Munk, t. II, p. 82, l. 1 ; cf. *ibid.*, p. 186. — On peut s'étonner de ne trouver nulle part, dans le livre de M. Lévy, cette indication d'importance capitale.

2) Sauf, ici encore, quelques légères retouches analogues à celles que nous venons de signaler.

3) Je n'en connais aucun autre en France ; mais il faut au moins citer, à l'étranger, M. Goldziher, de Budapest.

4) Voir *Guide*, t. II, p. vi, l. 4, et t. I, p. ii, l. 17, où il promet de publier, sous le nom de *Prolégomènes*, un grand travail sur Maïmonide, sa vie, ses œuvres, ses doctrines, etc. ; au dommage de la science, il n'a pu tenir cette promesse.

5) *Guide*, t. I, p. iv, l. 15.

cable traduction, ce merveilleux commentaire, cette irréprochable impression. Grâce à lui, il devenait du moins possible d'entreprendre sur Maimonide un travail synthétique et général. Cependant, il fallut attendre encore près d'un demi-siècle la première tentative de ce genre, c'est-à-dire le livre de M. Lévy.

M. le rabbin L. G. Lévy était évidemment bien préparé, par de fortes études confessionnelles, à la partie hébraïque de la lourde tâche qu'il assumait. Il est également versé dans l'histoire de la philosophie ancienne, moderne et du moyen âge latin. Il avait préludé, en 1905, par une thèse complémentaire de doctorat ès lettres sur *La Métaphysique de Maïmonide*, à la composition d'un ouvrage d'ensemble sur le système philosophico-théologique de ce grand penseur. Aussi ne pouvons-nous être surpris de le voir déployer, pour remplir le cadre de ce volume d'environ 300 pages, toutes les ressources d'une érudition hébraïque et philosophique de bon aloi.

L'ouvrage débute par une introduction historique de quelques pages sur l'évolution de la pensée juive jusqu'à l'époque d'Ibn Maïmoun, dit *Maïmonide*. Ensuite vient la biographie, au cours de laquelle les diverses œuvres sont indiquées et brièvement analysées, chacune à sa place chronologique ; puis un chapitre entier consacré à l'étude des sources auxquelles le penseur juif a puisé.

L'exposé des doctrines de Maimonide, qui forme le corps de l'ouvrage, consiste essentiellement en une analyse consciencieuse et exacte de son *Guide*, dans laquelle viennent s'intercaler, chemin faisant, à titre de confirmation ou d'éclaircissements, divers passages tirés de ses autres œuvres. M. Lévy a fondu dans ce long exposé, avec de simples interversions et quelques additions, mais sans changements notables, toute la substance de son précédent ouvrage : *La Métaphysique de Maïmonide*. Seuls sont entièrement nouveaux les deux chapitres relatifs à la morale théorique et à la morale appliquée; on peut en dire autant du long chapitre final ou Conclusion, sur l' « Influence de Maïmonide », chapitre particulièrement intéressant, où reparaissent seulement quelques rares alinéas de l'ancienne conclusion, qui était très courte.

Dans l'impossibilité où nous sommes de suivre ici l'auteur pas à pas, nous devons nous borner à formuler l'impression générale qui se dégage d'une étude attentive de son travail et à indiquer les points principaux qui appellent des observations particulières.

L'impression générale est que la documentation, abondante et sûre dans l'ensemble, fléchit parfois quand il s'agit de philosophie arabe ou

de religion musulmane. Indiquant, par exemple, en notes, comme il a soin de le faire à chaque pas, certains rapprochements intéressants entre telle théorie de notre philosophe et celles de philosophes antérieurs, M. Lévy, assez fréquemment, s'applique à citer, entre les anciens Grecs et les scolastiques juifs ou latins, les Arabes, à qui ces scolastiques ont tant emprunté : Motékallemin, Ikhwân-eç-Çafâ, savants, Falâcifa. Mais déjà dans l'étude des sources il leur faisait une place trop étroite, et bien souvent ailleurs il les passe entièrement sous silence[1]. Négligence vénielle en soi : le cadre un peu restreint et le caractère un peu exotérique de la collection dans laquelle l'ouvrage est publié, exemptaient assurément l'auteur du souci puéril et décevant d'être « complet ». Mais de telles omissions prennent un caractère de gravité quand elles ne vont à rien de moins qu'à présenter sous un faux jour la doctrine considérée, à lui conférer, par forme de prétérition, une apparence d'originalité purement illusoire.

Par exemple, M. Lévy caractérise dès le début, nettement et exactement, avec citations à l'appui, la doctrine du *Guide* et du même coup le système de Maïmonide en général : « Le *Guide* est essentiellement, dit-il, une œuvre théologique qui a pour objet d'accorder le judaïsme avec la philosophie d'alors, c'est-à-dire avec le péripatétisme néo-platonisant des philosophes arabes » (p. 51). « L'Écriture et la raison sont également d'origine divine et par conséquent leurs enseignements doivent concorder... La philosophie consiste à confirmer les vérités de l'Écriture au moyen de la spéculation vraie » (p. 52, au bas). « Une fois proclamée la *primauté* de la raison..., il s'agit de montrer que l'opposition entre le texte scripturaire et la pensée philosophique est purement superficielle, qu'elle disparaît dès qu'on saisit le sens profond de la parole sacrée » (p. 55). C'est que « l'Écriture n'emploie pas le langage philosophique, mais populaire, car elle s'adresse à tout le peuple, aux femmes, aux enfants » (p. 55, n. 2). « Grâce à l'interprétation allégorique, l'accord entre la religion et la philosophie sera rétabli » (p. 56, l. 11). « Pourtant... il y a deux matières auxquelles ne s'applique pas la méthode allégorique, ce sont les *miracles* et les *préceptes* » (p. 56, au bas). — Nous reconnaissons dans ces citations de Maïmonide, éparses chez M. Lévy, toutes les idées principales des Falâcifa sur l'accord de la religion et de la philosophie. Mettez *islamisme* au lieu de *judaïsme*,

1) Par exemple : p. 91, n. 1 ; 94, n. 4 ; 97, n. 4 ; 110, n. 2 ; 118, n. 1 ; 130, n. 4 ; etc.

ajoutez à la dernière citation cette restriction que l'interprétation allégorique, si elle ne s'applique pas, sans doute, aux simples *prodiges* ou *merveilles*, s'applique, du moins, aux *miracles* proprement dits [1], et cette addition qu'il y a des sortes de mystères, impénétrables à la raison raisonnante, mais qui ne méritent pas le nom de mystères, car relatifs à de simples détails de pratique religieuse, ils sont entièrement dénués de portée philosophique [2], et vous aurez énoncé tout l'essentiel de la théorie magistralement exposée par Ibn Rochd. Sans doute, ce n'est pas à lui que Maïmonide a pu l'emprunter ; mais j'ai montré autrefois [3] qu'elle se retrouvait, identique en substance, chez tous les Falâcifa antérieurs, et par conséquent chez les maîtres arabes de notre philosophe juif. Or M. Lévy, dans tout cet exposé, ne fait pas la moindre allusion aux Falâcifa ; il se borne à dire quelque part, en note : « Les Arabes interprétaient allégoriquement le Qoran » (p. 56, n. 4), ce qui est vrai en général, à des degrés divers, de tous les penseurs musulmans, de tous les théologiens, mêmes les plus acharnés contre la philosophie, mais ne vise pas directement la curieuse et originale théorie des Falâcifa sur l'accord de la philosophie et de la religion. M. Lévy nous laisse donc croire à tort que, dans l'exposé de cette importante théorie, Maïmonide est entièrement original, ou qu'il ne fait d'emprunts qu'à certains de ses prédécesseurs juifs [4]. Vers la fin seulement du volume, il s'avise qu'il y a lieu de comparer avec Maïmonide son contemporain musulman Ibn Rochd (Averroès). Mais il n'évite ici le reproche de prétérition que pour encourir celui de contre-sens caractérisé ; car après avoir dit que Maïmonide « arrête la raison devant la foi », il ajoute en note : *Même attitude chez Averroès* [5], et il cite *à l'appui*, outre Mehren

1) Pour cette théorie des Falâcifa, je me vois obligé de renvoyer à mon ouvrage intitulé : *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909. Voir, en particulier, pour cette distinction entre les miracles et les prodiges : pp. 125 ; 138 à 140 ; 143 à 145 ; 154 à 155 ; surtout 143, n.3.

2) *Ibid.*, pp. 150 à 154.

3) *Ibid.*, chap. III.

4) « Maïmonide, dit-il (p. 52), part de cette idée devenue courante depuis Saadia qu'entre le judaïsme révélé et la philosophie (c'est-à-dire le péripatétisme) il n'y a pas d'opposition, au fond ils s'identifient », et il cite en note, pour toute justification, ce passage de Saadia, qui viserait tout aussi bien la simple théologie : « Nous devons étudier et réfléchir, afin de connaître et de saisir personnellement ce que nous savons par la voie de la révélation ».

5) P. 226.

et Miguel Asin, mon propre livre, dont tout l'effort tend précisément à établir, à l'encontre de ces deux auteurs, que loin d'incliner la raison devant la foi, Ibn Rochd, en somme, subordonne expressément la foi à la raison, la religion à la philosophie. M. Lévy me cite donc à contre-sens, *en faveur* de la thèse que je combats.

Au reste, la pensée même du philosophe juif sur ce point ne me semble pas exposée par l'auteur avec toute la clarté désirable : il nous dit d'une part que Maïmonide « proclame la *primauté* de la raison et de l'expérience scientifique » (p. 55)[1], de l'autre qu'il « arrête la raison devant la foi » (p. 226), et il ne s'inquiète point de nous montrer clairement comment pourrait se lever cette contradiction ; à moins qu'on ne juge claire l'explication suivante : « La révélation c'est la raison approfondie, la philosophie c'est l'enseignement ésotérique de l'Écriture » (p. 227). Mais les deux parties de cette formule ne semblent-elles pas former un assemblage contradictoire ? Ésotérique n'est-il pas synonyme de profond ? C'est donc la raison, la philosophie, « enseignement ésotérique », qui est *la religion approfondie* : telle est précisément la doctrine des Falâcifa. Le lecteur ne peut que demeurer désorienté devant ces formules un peu décousues dont aucune idée cohérente ne se dégage. C'est que, pour bien comprendre et faire clairement comprendre la théorie maïmonidienne des rapports entre la philosophie et la religion, il est, je crois, nécessaire de remonter à sa source, je veux dire d'aller l'étudier d'abord, de très près, chez les Falâcifa, en particulier chez Ibn Rochd, qui en a laissé un exposé détaillé, le seul complet et pleinement intelligible par lui-même qui soit venu jusqu'à nous. C'est alors, seulement, qu'en fixant exactement la nuance par laquelle Maïmonide semble se distinguer, sur ce point, des Falâcifa, on pourrait dégager le sens précis de ses formules un peu trop brèves.

D'autres erreurs sont à signaler, d'une portée moins générale, mais du même genre, c'est-à-dire relatives à la philosophie arabe et à la religion musulmane.

Par exemple, p. 146, n. 5 : « L'expression la plus complète de l'école motazélite se trouve dans l'Encyclopédie des Frères de la Pureté (Ikhwân es-safâ) ». — Les Motazélites et les Ikhwân eç-Çafâ forment deux écoles complètement distinctes ; bien plus, les premiers sont des théologiens, les seconds des philosophes (ou savants) vulgarisateurs.

1) Cf. p. 228 : « S'il y a conflit manifeste entre l'Écriture et la raison, c'est la raison qui doit l'emporter ».

P. 150, n. 4 : « Suivant Averroès, Dieu ne connaît que les lois générales, il s'occupe de l'espèce et non de l'individu ; s'il connaissait l'individu, il y aurait innovation perpétuelle dans son être. » — Ibn Rochd, au contraire, ne se lasse pas de repousser avec force, en son propre nom et au nom de toute l'école à laquelle il appartient, cette thèse (aristotélicienne) qu'El-Ghazâlî avait attribuée aux Falâcifa[1].

P. 260 : « Maimonide avait écrit son *Guide* en arabe, mais avec des caractères hébreux. Il avait pris cette précaution, craignant de choquer les Musulmans par sa théorie de la prophétie, au cas où l'on s'aviserait de l'appliquer à Mahomet ». — Mais d'abord, les Falâcifa musulmans (en particulier Ibn Rochd, qui précisément à la même époque, en Espagne, sous les Almohades et en pleine persécution musulmane contre les Juifs, exposait, à de simples nuances près, la même théorie) n'ont jamais fait autre chose que d'appliquer cette théorie au Prophète de l'islâm, dans des livres écrits, bien entendu, en caractères arabes. Le *Guide*, d'ailleurs, ne contient pas la moindre attaque, la moindre allusion agressive contre le prophète Mohammed ou contre sa religion. Sans doute Maimonide y donne à entendre qu'il ne saurait reconnaître sa mission prophétique : « Selon notre opinion, dit-il par exemple, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais qu'une seule Loi, celle de Moïse » (t. II, p. 301). Mais cela revient à faire profession de foi exclusivement judaïque, et c'est là un droit formellement reconnu aux Juifs par le Qoran. En somme, dans tout le livre, il n'y a rien qui, venant d'un Juif, ait pu porter aux Musulmans le moindre ombrage, surtout aux Musulmans de la tolérante Egypte, refuge de Maïmonide, où le *Guide* fut composé. S'il l'a écrit en caractères hébreux, la raison en est bien simple, bien connue, et Munk a soin de la rappeler dans sa Préface du tome I, p. v, l. 13 : « Je l'ai fait imprimer, dit-il, en caractères hébraïques... parce que l'auteur lui-même, *comme tous les écrivains juifs arabes, employait l'écriture hébraïque dans les écrits relatifs au judaïsme* et que cette écriture a été conservée dans tous les manuscrits qui nous restent du *Guide* »...

P. 140, à propos des attributs divins, M. Lévy, étonné de l'attitude négative prise par Maïmonide, qui refuse à Dieu tout attribut positif, l'explique ainsi : « La rigueur que notre docteur déploie s'explique par

1) Voir, pour l'exposé de cette question et pour les références qui s'y rapportent, *La théorie d'Ibn Rochd sur l'acc. de la rel. et de la philos.*, p. 102. — Cf. le *Kitâb ech-Chifâ* d'Ibn Sinâ, dans la traduction allemande de M. Horten, intitulée : *Die Metaphysik Avicennas*, pp. 520 à 528.

les croyances en faveur à son époque. Beaucoup d'esprits, même parmi les plus cultivés, admettaient la corporalité de Dieu... La position de Maïmonide n'est donc pas une position absolue, mais relative à la tournure dominante des esprits du temps ». — Or, toute cette théorie vient de loin : Maïmonide l'a trouvée tout entière chez ses maîtres les Falâcifs, qui l'ont eux-mêmes empruntée aux commentateurs grecs d'Alexandrie. Elle est intimement liée au système dont elle fait partie. Maïmonide l'a plutôt atténuée (Voir les restrictions que relève M. Lévy lui-même, pp. 140-141).

P. 45, M. Lévy dit que Maïmonide paraît avoir étudié Aristote dans ses commentateurs grecs, traduits en arabe, et dans ses interprètes arabes, entre autres,.. Ibn Thofaïl. — En réalité, rien ne permet de supposer qu'il ait connu même le nom de ce philosophe. Les deux références que M. Lévy donne à l'appui de son affirmation, à savoir : *Guide*, t. I, p. 12, note, et p. 358 note, sont illusoires : Dans la première de ces deux notes, Munk, pour justifier sa traduction d'un mot de Maïmonide, se borne à le rapprocher du même mot employé dans un passage du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl, en disant : « C'est ainsi qu'Ibn Tofaïl appelle... etc. ». Dans la seconde note, d'ordre astronomique, Munk, traçant brièvement l'historique de la question, termine ainsi : « Ibn Bâddja s'éleva le premier contre l'hypothèse des épicycles, et Ibn Tofaïl rejeta à la fois les épicycles et les excentriques (voyez mon article Tofaïl dans le Dict. des sc. philos., t. VI, p. 907). *C'est pourquoi*, Maïmonide dit ici que la question *des épicycles* doit être soumise à l'examen. » Par cette expression : *c'est pourquoi*, M. Lévy a cru, sans doute, que Munk avait voulu dire : c'est parce qu'Ibn Bâddja *et Ibn Thofaïl* avaient rejeté le premier les épicycles *et le second en outre les excentriques*, que Maïmonide veut qu'on soumette à l'examen la question *des épicycles*. Je crois, au contraire, que cette expression : « c'est pourquoi », venant après l'interruption d'une ligne formée par la parenthèse, ne se rapporte pas à la phrase précédente prise en entier et qu'il faut entendre : « c'est parce qu'Ibn Bâddja s'était élevé contre l'hypothèse des épicyles que Maïmonide la met ici en question » ; quant à l'addition relative à Ibn Thofaïl et aux excentriques, elle n'intervient que pour achever l'historique au delà du point où il s'arrêtait pour Maïmonide et n'entre pas dans la trame même du raisonnement. Au reste, en admettant, par impossible, qu'il soit permis d'entendre de la première manière cette expression ambiguë, c'est-à-dire que, par une aberration inexplicable, Munk lui-même, qui

pourtant ne se trompe guère, ait affirmé, non seulement sans preuve aucune, mais contre des preuves formelles, bien connues de lui[1], que Maïmonide a subi sur ce point l'influence d'Ibn Thofaïl, une erreur, même de Munk, ne saurait faire autorité.

Bornons là ces observations, dont il serait aisé d'allonger la liste. Elles suffisent, je pense, à montrer que pour étudier à fond Maïmonide, il est nécessaire de posséder l'histoire de la philosophie arabe, de la religion et des sectes religieuses musulmanes, plus encore, peut-être, que celle de la philosophie et de la religion juives : car si la seconde de ces spécialités est indispensable pour expliquer parfois le détail de certaines doctrines et maintes particularités purement judaïques, la première seule peut donner une pleine intelligence de tout le reste, en particulier des théories philosophiques et scientifiques de Maïmonide, empruntées, sans grandes modifications, surtout aux Falâcifa et parfois aux Motékallemin musulmans. L'originalité, toute relative, du docteur juif n'apparaît guère que dans le dosage des éléments qu'il tire de ces trois sources : 1° falsafa (comprenant la science et la philosophie grecques), 2° kalâm musulman, 3° religion mosaïque ou philosophie proprement juive, la première des trois, à coup sûr, étant de beaucoup la plus importante.

La conclusion est donc qu'à part une exception, signalée dans la troisième note de cet article, peut-être la collaboration de deux spécialistes serait-elle actuellement nécessaire pour entreprendre d'étudier à fond, dans l'ensemble et dans le détail, sans craindre aucune insuffisance de préparation, la doctrine de Maïmonide.

Mais d'abord, le cadre étroit de la collection dont fait partie le livre de M. Lévy permet-il d'étudier *à fond* un philosophe? Simple ouvrage de vulgarisation, ce volume offre, en somme, un résumé consciencieux, suffisamment clair et généralement exact, de doctrines demeurées, jusqu'ici, à peu près inconnues de tous ; besogne assuré-

1) En voici une qui est décisive : Après avoir dit qu'Abou Bekr (Ibn Bâddja) passait pour l'auteur d'un système supprimant les épicycles et n'admettant que des excentriques, Maïmonide déclare qu'à cette réforme incomplète on ne gagnerait pas grand'chose, car les excentriques soulèvent les mêmes objections que les épicycles ; puis il ajoute : « Et ceci est une observation qui m'appartient ». (*Guide*, trad. Munk, t. II, p. 186). Or, Ibn Thofaïl est l'auteur d'une réforme radicale qui supprimait les excentriques aussi bien que les épicycles (Voir mon article du *Journal Asiatique*, nov.-déc. 1909). Maïmonide n'a donc pas eu connaissance de cette théorie d'Ibn Thofaïl, et son traducteur ne l'ignorait point (Voir Munk, *Mél. de philos. juive et arabe*, p. 412).

ment plus malaisée que si elle portait sur un philosophe tel que Platon, Aristote, Descartes, etc., étudié depuis plusieurs siècles par des légions de travailleurs. M. Lévy a compris, du reste, quel rôle prépondérant joue la falsafa dans les doctrines de Maïmonide[1] et il a fait un effort méritoire pour combler, autant qu'il le pouvait, cette lacune, d'ailleurs toute naturelle, de ses études antérieures.

Au total, nul peut-être actuellement, en France, n'eût pu, sans collaboration, remplir mieux que lui le cadre de cet ouvrage : un historien de la philosophie musulmane eût péché, sans doute, à l'inverse, par une connaissance insuffisante de la religion, de la théologie, de la philosophie juives.

Tel est aussi, pour tout dire, le point faible de la présente analyse : elle est faite surtout, et pour cause, du point de vue arabe, qui est le moins favorable à l'auteur. Puisqu'il ne se trouve point en ce moment, sinon hors de France, un critique également versé dans les deux spécialités requises, souhaitons, du moins, qu'il se rencontre chez nous un hébraïsant qualifié, pour rétablir la balance, en donnant, à son tour, du livre de M. Lévy, jugé, cette fois, du point de vue hébraïque, un compte rendu pleinement élogieux, dont il paraît digne.

Léon GAUTHIER.

J. DE LA SERVIÈRE, S. J., professeur d'histoire ecclésiastique au scolasticat d'Ore. — **La Théologie de Bellarmin**, P. G. BEAUCHESNE et Cie, 1908, 1 vol. in-8° (dans la *Bibliothèque de théologie historique*), 764 pp. Errata.

On ne saurait trop remercier, et, je n'hésite pas à le dire, il faut admirer de bonne foi des œuvres comme celles du P. Joseph de la Servière, œuvres d'analyse, qui exigent avec de fines et rares qualités, — maîtrise des faits et des idées, — pénétration alerte, — un grand et méritoire désintéressement. Car c'est un inventaire qu'il s'agit de dresser, — inventaire critique, assurément, et où le

1) « Maïmonide, écrit-il, emprunte ses idées philosophiques aux commentateurs grecs et aux interprètes arabes d'Aristote » (p. 228). — Notez que ces commentateurs grecs, c'est seulement en traduction arabe qu'il les connaissait. — « Pour Maïmonide, écrit-il encore, la philosophie d'Aristote, telle qu'elle a été présentée par Alfarabi et Avicenne, est la vérité » (p. 24).

jugement de l'historien apporte, forcément, une part de subjectivité originale; — mais inventaire respectueux de son auteur et docile à sa matière, compte-rendu objectif, « rapport » complet, projection réduite de toute une œuvre en son ensemble, et de toutes les parties de cette œuvre, représentation fidèle de la proportion respective de chacune de ces parties, des principes et des résultats, des sources et de la méthode de l'auteur qu'on résume.... Quel immense et délicat labeur de résumé et de concentration! Il se complique encore lorsque le penseur, de qui l'on s'occupe, a longtemps vécu, qu'il a enseigné ou combattu, lorsqu'il y a lieu de tenir compte des variations d'une pensée militante, de l'évolution d'une pensée qui a duré cinquante ans, sous l'impression, fatale, des milieux et des circonstances.

Tel est, le cas pour le cardinal Bellarmin. « Lorsque, tout jeune encore, il donne au collège des Jésuites de Louvain son commentaire sur la *Somme* de saint Thomas (1570-1556), le Concile de Trente vient de se clore (1563). » Il ne mourut qu'en 1621. Dans l'intervalle, il composa un assez grand nombre d'ouvrages, et fut mêlé à presque toutes les grandes polémiques du temps, dont on sait l'importance capitale soit pour le dogme, soit pour la constitution de l'Église catholique romaine au sein de la civilisation moderne. Parmi ces ouvrages, le plus important est assurément celui qui s'intitule les *Controverses*, dont la publication commença en 1586, dont la première édition complète, revisée par l'auteur, parut à Venise en 1596, en quatre gros folios. C'était le résultat d'un cours de douze ans (1576-1588) au Collège Romain fondé par Grégoire XIII. Dans cet ouvrage, Bellarmin expose, résume, coordonne, discute, et conclut les discussions des soixante années précédentes, combien ardentes! combien fécondes! — tout le travail du XVIe siècle, autour de la Réforme, sous le souffle de la Renaissance. — Il établit le bilan de l'activité catholique pour sa défense contre les novateurs, et en vue du maintien de sa tradition battue en brèche de tant de côtés par de si redoutables adversaires. Et sans doute, l'Église s'était, dès le début, vaillamment défendue, mais « parmi les matériaux accumulés depuis soixante ans par tant de polémistes », et d'apologistes, « de valeur très diverse », il fallait faire « un choix ». Bellarmin le fait. Il « élimine les pierres de qualité inférieure qui ont mal résisté aux coups des savants hétérodoxes »; il attaque et mène à bien le dessein « de construire », avec celles « que l'épreuve a montrées plus solides, le monument de l'orthodoxie romaine » (p. XVII, XII, etc.). C'était une entreprise hardie,

digne d'un homme né au XVI[e] siècle. On peut se demander qui la lui imposa ou s'il l'aborda de lui-même. Qui oserait aujourd'hui recommencer pour les XVII[e], XVIII[e] et XIX[e] siècles une œuvre analogue qu'on aimerait pourtant à voir réalisée ?

Toutefois il ne faut pas nous exagérer encore l'énormité de cette tâche, et si l'on recourt à l'ouvrage de Bellarmin, ne pas y chercher ce que nous n'y trouverions pas, ce que Bellarmin n'a pas voulu donner. Il n'a pas voulu y donner sur *tous* les points, *toutes* les doctrines que l'Église catholique adoptait et proclamait siennes au commencement du XVII[e] siècle. « Bellarmin est un controversiste, c'est-à-dire que des parties fort importantes de la théologie catholique ont été à peine effleurées par lui ». Certains « dogmes fondamentaux », la Trinité, le Verbe incarné, « étaient respectés de ses adversaires ». Bellarmin n'en parle que très peu. Son ouvrage est bien intitulé : les *Controverses* ; ce n'est pas une *Somme*. Mais telles qu'elles sont, — c'est-à-dire en tant qu' « arsenal » admirablement ordonné « des armes utiles » pour l'attaque et la défense sur les matières qui servaient de champs de bataille, et combien foulés, — les *Controverses* sont infiniment instructives.

C'est à cette riche synthèse de la théologie catholique au surlendemain de la Réforme, au lendemain du Concile de Trente, que, tout naturellement, le P. de la Servière emprunte le plus souvent son exposé de la « théologie de Bellarmin ». « C'est là, en effet, que le célèbre Cardinal a donné sa mesure de savant et de maître. Absorbé ensuite par les emplois importants qui lui furent confiés dans la Compagnie de Jésus, « puis par ses fonctions de membre du Sacré Collège, il s'est contenté d'exposer à nouveau et de défendre, dans des ouvrages de circonstance, les thèses établies par lui pendant son fécond enseignement ». Il changea, bien entendu, d'opinion sur de certains points, et le P. de la Servière en tient compte[1] ; mais tout de même, à son lit de mort, il

1) Le P. de la Servière a pu utiliser une riche collection d'inédits de Bellarmin composée par le P. Le Bachelet, et où l'on trouve des *Excerpta e lectionibus Lovaniensibus* (1570-76), des *Scripta in defensionem L. Lessii* (1587), des *Acta in congregatione de corrigenda Vulgata* (1587), un *Opusculum de novis controversiis inter Patres quosdam ex ordine Praedicatorum et Patrem Molinam jesuitam*, le *Hieraticon Doron* (1603) écrit en réponse à Jacques I[er], enfin de nombreuses lettres inédites. Tous ces documents seront, paraît-il, « bientôt publiés en supplément aux œuvres du cardinal Bellarmin ». — Je pense que c'est dans cette collection privée que se trouve aussi un *Index scriptorum ecclesiasticorum cum censuris*, première rédaction qui doit être intéressante pour l'histoire du *De scriptoribus ecclesiasticis*. Les PP. de Meyer et Schneemann

pouvait « protester qu'il restait fidèle, spécialement sur la doctrine de la grâce, aux doctrines par lui défendues dans ses *Controverses* ». Il est donc légitime de chercher principalement dans cet ouvrage le fonds de sa doctrine.

Et aussi (sauf les restrictions que j'indiquerai plus loin) le fonds de la doctrine de l'Église catholique, au XVII[e] siècle. C'est ce que rappelle le P. de la Servière dans sa préface, mais un peu sobrement, et je regrette qu'il ne soit pas entré dans le plan de son étude de résumer le procès de béatification de Bellarmin, où ont été réunis, dès 1712, les témoignages relatifs à son influence et les hommages qui, à cette époque lui avaient été rendus. Il nous serait utile de savoir jusqu'à quel degré, et dans quelle mesure, Bellarmin a exactement exprimé et interprété sûrement la pure orthodoxie[1]. Mais on peut, je crois, estimer que sur la plupart des points qu'il a traités (exception faite, je le répète, de ceux que le P. de la Servière signale et que je rappellerai tout à l'heure), Bellarmin traduit fidèlement la doctrine catholique, éclectique et, si je puis dire, moyenne, que le Saint Siège et l'immense majorité des théologiens ont maintenue durant le grand siècle.

Touchant certaines questions particulières, — les questions relatives au Souverain Pontife et à la hiérarchie ecclésiastique, — les chapitres III et V du P. de la Servière ont aussi un complément utile d'abord dans les articles publiés par le P. de la Servière (*Études* des PP. Jésuites, t. 89, 93, 94 et 96) sur les controverses de Bellarmin avec Jacques I[er] d'Angleterre[2]; puis dans l'ouvrage de M. l'abbé J. Turmel, *Histoire de la Théologie positive* du Concile de Trente au Concile du Vatican, t. I, *l'Église*, — ouvrage auquel le P. de la Servière renvoie tout le premier.

dans leurs ouvrages sur la controverse *de Auxiliis* ont publié deux des traités sur Lessius, mais il y en a d'autres dans la collection Le Bachelet, que le P. de la Servière utilise. Le *De novis controversiis* paraît très intéressant aussi par les extraits que le P. de la Servière en donne. Il emploie également une *Historia controversiarum* des Dominicains et des Jésuites de 1548 à 1612, d'un P. Poussines, qui est à la Bibliothèque nationale (mss. lat. 9757).

1) A cet égard, on suppléera à l'omission volontaire et légitime du reste, du P. de la Servière, par l'article du P. X. Le Bachelet dans le *Dictionnaire de théologie catholique* dont la publication est un si grand bienfait pour l'histoire. Voir aussi, bien entendu, la *Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus*.

2) Cf. sa thèse de doctorat ès lettres : *De Jacobo I Angliae rege cum card. Roberto Bellarmino,... disputante*, 1900.

La division de l'ouvrage du P. de la Servière est celle des *Controverses* elles-mêmes : chap. I, la parole de Dieu ; II, le Christ chef de l'Église ; III, le Souverain Pontife ; IV, le Concile ; l'Église « dispersée » ; V, les membres de l'Église militante ; VI, l'Église souffrante (le Purgatoire) ; VII, l'Église triomphante ; les Reliques ; les Images ; les Saints ; VIII, les Sacrements en général ; IX, le Baptême et la Confirmation ; X, l'Eucharistie ; XI, la Pénitence ; XII, l'Extrême Onction, l'Ordre et le Mariage ; enfin, XIII à XVII, l'état de grâce du premier homme, le Péché, la Grâce, la prédestination, le Libre arbitre, la justification et les œuvres. Ces dernières questions, Bellarmin eut à les approfondir particulièrement, non seulement pour répondre aux diverses églises protestantes, mais pour la défense de Lessius et de Molina contre les partisans de Baius et de Bañez. On sait que Bellarmin joua un rôle très important et de tout premier ordre dans ces congrégations *de Auxiliis* de 1596 à 1607, où le Saint Siège fit traiter devant lui — pour, finalement, les laisser pendantes, — les questions qui divisaient les Flandres et l'Espagne, et qui allaient diviser la France, sur la prédestination de la Grâce. — Ici encore on aimerait sans doute, que l'exposé des idées de ce cardinal « père de l'Église » fût rapproché des faits, remis de temps en temps (ou au moyen d'un chapitre spécial) dans son cadre historique. Mais, en vérité, j'ai quelque honte de réclamer encore d'autres choses d'un livre qui en contient déjà tant.

Cet ouvrage se termine par l'exposé critique de la méthode de Bellarmin, Exposé très intéressant dans sa sobriété, et où le P. de la Servière commence par montrer pourquoi Bellarmin est un controversiste de premier ordre : d'abord par ses éminentes qualités de synthèse et de lucide exposition ; puis par sa loyauté, qui était telle que « plusieurs catholiques trouvaient qu'il faisait la part trop belle à leurs adversaires » et que certains prélats d'Italie, au commencement du XVIIe siècle, entravaient dans leurs diocèses la vente des *Controverses*, comme d'un livre dangereux par une trop sincère exposition des doctrines hétérodoxes.

Cette objectivité, ou, pour parler plus modestement cette exactitude équitable était-elle déjà chez Bellarmin le résultat de l'esprit nouveau élargi, que les Jésuites adoptèrent dans la seconde moitié du XVIe siècle avec une haute intelligence, en affranchissant leurs étudiants du culte étroit des oracles scolastiques, et en leur imposant de se tenir au courant des tendances nouvelles, pour y prendre leur bien et celui de l'Église ? Ce n'est pas impossible.

Après avoir rendu justice à cette probité, le P. de la Servière

reconnaît que si les citations que fait Bellarmin sont presque constamment choisies avec discernement et exactes, Bellarmin cite parfois de seconde main (p. 731). Il cite Luther, par exemple, d'après les *Propos de table* — ce qui n'est pas très grave, — mais aussi d'après Cochlaeus, ce qui l'est davantage. Le P. de la Servière croit d'ailleurs devoir faire observer que « les théories [particulières] de Luther et de Calvin », telles que Bellarmin les présente, c'est-à-dire démembrées et isolées de l'ensemble, perdent beaucoup de leur force », et... « qu'il ne serait donc pas juste d'apprécier l'œuvre des réformateurs du XVIe siècle uniquement par les larges citations qu'il en fait ». Évidemment, et l'on pouvait s'y attendre, mais il faut être obligé au P. de la Servière de ne pas dédaigner cette observation élémentaire : elle ne sera peut-être pas inutile à tous ses lecteurs ecclésiastiques. Une autre loyale remarque du distingué critique de Bellarmin, c'est que « dans la matière de la Grâce, Bellarmin s'est départi de la règle de n'exposer que les conclusions sur lesquelles les diverses écoles catholiques s'accordent »; il avait été trop mêlé, comme je le rappelais tout à l'heure, aux controverses *de Auxiliis* pour ne pas céder à la tentation d'attribuer à l'Église ses propres opinions[1]. Encore aujourd'hui, on le sait, les théologiens ne s'entendent pas parfaitement sur le degré de légitimité des vues dites molinistes ou thomistes.

Dans l'établissement des thèses orthodoxes, dans l'appel qu'il fait, pour les soutenir, aux textes sacrés, Bellarmin n'échappe pas au défaut commun des apologistes de tout temps, de tirer à lui les textes sacrés du Christianisme par une exégèse tendancieuse et « des interprétations bien singulières ». (P. 732). Aussi à l'heure qu'il est, son argumentation est elle sur beaucoup de points, périmée. « Des vingt textes par lesquels il prouve l'existence du *Purgatoire*, deux ou trois, seuls, ont résisté à la critique et sont apportés en preuve par les théologiens modernes ».

De même quand il s'agit des Pères. Sans doute, il connaît les Pères grecs et expose sincèrement leurs sentiments sur la grâce, mais « allait-

1) C'est ainsi qu'il flétrit carrément les doctrines de Bañez : « l'opinion de la prédétermination physique est luthérienne et calviniste; l'excuse des Pères dominicains est dans l'ignorance où ils se trouvent des livres des hérétiques ». Il ne s'engage pas moins à fond contre certaines assertions de Molina, qu'il incrimine de pélagianisme. « On sait que Paul V », plus conciliant, « déclara à la fois l'opinion bañezienne exempte de calvinisme et l'opinion moliniste exempte de pélagianisme » (La Servière, p. 580-582).

il voir le grec? » Du Perron en doutait fort, au dire de Bayle. Launoy était du même avis, et même il a prouvé que dans certains cas (La Servière, p. 734) Bellarmin s'oublie jusqu'à emprunter « aux *Catenae* du moyen âge des extraits d'ouvrages apocryphes, alors que la preuve de l'inauthenticité était déjà faite ». Bien plus : « Il lui arrive d'utiliser dans ses *Controverses* des textes sur la valeur desquels lui-même a élevé des doutes : ainsi les écrits de Denys l'aréopagite, dont il sait que la date est beaucoup postérieure à celle que leur assignait le moyen-âge ; ainsi les Constitutions apostoliques attribuées à saint Clément de Rome en dépit de fortes objections que Bellarmin connaît bien. La « rude critique » de Barclay, l' « implacable critique » de Launoy, le bon sens rigoureux de Bossuet ont « réussi à atténuer ou même à anéantir la valeur probante de plusieurs textes des premiers Pères » ou de nombreux « exemples historiques » invoqués par Bellarmin en faveur soit de la primauté romaine », soit du pouvoir temporel des Papes. Bref « les besoins de la défense », c'est-à-dire les nécessités de l'apologie coûte que coûte, « l'entraînèrent » assez souvent à de fâcheuses défaillances. Les constatations, si fermes et si franches, du P. de la Servière sur ce point lui font honneur : il n'est jamais superflu de rappeler que l'apologétique est une chose et que l'histoire en est une autre.

Faut-il regretter que Bellarmin, comme de son temps plusieurs hommes éminents de sa compagnie, n'ait pas pu faire exclusivement de l'histoire érudite? Je ne sais. La facilité avec laquelle il se mettait au ton de la polémique catholique et protestante du temps permet d'en douter : il lui en coûte si peu, — trop peu, — d'accuser ses adversaires de « turpitudes », d' « affirmer que parmi les hérétiques, il n'y a pas un homme de bien » et de « leur souhaiter charitablement l'échafaud et le bûcher » (La Servière, p. 739). Puis, la complaisance qu'il a pour les arguments de convenance morale ou pour les réfutations par les conséquences pratiques, semble indiquer qu'il n'éprouve pas violemment cet amour, épuré et détaché, cet amour impitoyable et imprudent de la vérité, aussi nécessaire à l'historien qu'au philosophe. Malgré ses qualités de chercheur, le laborieux cardinal était sans doute fait tout de même pour l'action, l'administration, la politique, — et pour l'apologétique — plutôt que pour cette indépendante contemplation de la vérité des faits, « tour d'ivoire », où s'enferment, sans souci du présent et de l'avenir, les érudits comme les mystiques.

ALFRED RÉBELLIAU.

Faestskrift till H. F. Feilberg frôn nordiska sprôk-och folklivforskare pô 80-ôrs-dagen, den 6 augusti 1911. 820 pages, 8 couronnes. — Stockholm, Copenhague et Christiania, 1911.

Ce volume nous est parvenu un an après sa publication, mais son importance justifie pleinement ce compte-rendu tardif. C'est une anthologie, dédiée au pasteur danois H. F. Feilberg, folkloriste éminent, auteur d'un livre sur Noël et d'un dictionnaire qui, pour l'étude des traditions populaires, constitue un instrument de travail fort apprécié dans les pays scandinaves : on a fêté son 80e anniversaire par la publication de ce recueil, composé d'essais qui ont pour auteurs un certain nombre de spécialistes, écrivant dans les différentes langues scandinaves. Cette publication est due à la collaboration de trois revues : *Svenska Lands-môl* (la revue des Traditions Populaires, publiée aux frais du gouvernement suédois), *Maal och Minne* de Christiania, et *Danske Studier* de Copenhague. Le volume constitue l'année 1911 de la première de ces trois revues.

Après une dédicace et quelques poèmes de circonstance, le recueil débute par un essai de M. J. A. Lundell sur l'étude des traditions populaires dans les pays scandinaves. L'auteur passe en revue les principaux objets de cette science en signalant les auteurs qui se sont distingués, soit par des travaux d'ensemble, soit par des monographies sur des sujets isolés. Il divise le terrain de l'ethnographie en anthropologie somatique ; dialectologie ; ethnographie matérielle (chasse et pêche, agriculture, élevage, nourriture, métiers, commerce, bâtiments, vêtements, etc.) ; éthologie (mœurs et coutumes, croyances populaires, légendes) ; proverbes ; devinettes (autrefois science ésotérique) ; poésie populaire ; jeux, danses et mélodies. Cette classification de l'ethnographie scandinave est comparée aux classifications analogues proposées par plusieurs spécialistes : Hylten-Cavallius, Feilberg, Visted (pays scandinaves) ; Gomme, E. B. Tylor (Angleterre) ; Monseur (Belgique wallonne) ; E. M. Meyer, E. H. Meyer, R. Andree, Wuttke, Ratzel, Schurtz, Hoernes (Allemagne) et Charuzin (Russie). L'essai se termine par des conseils aux collectionneurs de traditions orales, qui peuvent se servir, pour la transcription, d'un alphabet dialectal (de M. Lundell) déjà adopté généralement en Suède et en Finlande.

Nous passons sous silence les parties du recueil purement philolo-

giques n'intéressant que l'étymologie et la grammaire comparée des langues scandinaves. Abstraction faite de ces études spéciales, il faut mentionner d'abord un certain nombre de monographies sur les traditions populaires.

M. Jonas Jonasson écrit (en islandais), sur l'abondance des croyances populaires islandaises, spécialement sur les croyances concernant la naissance et la mort. — M. Knut Liestöl, en traitant *Les Géants et Noël*, établit que la poésie populaire de la Norvège et des îles Feroö accuse des traces de l'ancienne poésie païenne. Ces récits de géants ont subi l'influence du christianisme ; ceci est vrai non seulement pour les sujets des récits, mais aussi pour leur forme. Dans les récits relatifs aux géants légendaires du moyen-âge chrétien en Norvège et aux îles Féroö on reconnaît sans peine des thèmes mythologiques, bien que ces géants soient mis en rapport avec Noël. — M. R. Th. Christiansen étudie *Le jeudi dans les croyances populaires scandinaves*. Le jeudi, le jour de Thor (en danois Torsdag, en anglais Thursday, en hollandais Donderdag, en allemand Donnerstag) porte un caractère spécialement religieux. C'est le jour de sorcellerie et de magie ; c'est un jour sacré où il faut faire ou éviter de faire certaines choses. C'était par excellence le jour de la jurisprudence et celui où Odin visitait les paysans. — M. Haakon Schetelig écrit sur *Les croyances concernant les tumulus*. — M. C. W. von Sydow contribue par une étude sur *Le cauchemar et le loup-garou dans les croyances populaires de Smöland et de Bleking*. — MM. C. H. J. Falk et Moltke Moe traitent des *Visions dans la littérature scandinave du moyen-âge*. — M. Kristian Bugge apporte un essai sur *Les usages de la moisson norvégiens*, en se fondant sur des observations personnelles et récentes. Cet essai constitue aussi une addition aux notes sur le même sujet, recueillies autrefois à la demande de Mannhardt et utilisées par le folkloriste allemand dans ses travaux. Ce sont des remarques sur le sacrifice de la moisson et sur l'esprit du blé. M. — S. Eitrem expose *Les croyances relatives au sel*. Le sel sert comme moyen purificateur, contre le mauvais œil et comme offrande aux démons. En Norvège on jette du sel dans le feu ; la veille de Noël, cette offrande est censée chasser les sorcières. Au Danemark, on répand un peu de sel autour de la maison dans la nuit de la Saint-Jean, pour éloigner les sorcières. Laisser tomber du sel est de mauvaise augure, en Scandinavie comme ailleurs. — M. O. von Friese décrit *Brödrahalle, une pierre runique et une légende populaire*. — M. W. Thalbitzer et M. Hj. Thuren parlent de *La Danse au Groenland*.

Dans le recueil présenté à M. Feilberg, d'autres contributions sont consacrées plus spécialement à la mythologie. Le nombre des sujets traités nous oblige à ne les passer que très rapidement en revue.

M. E. Lehmann cherche *L'Origine du Totémisme* dans le besoin d'une division sociale, besoin ressenti par les primitifs, ainsi que dans la tendance à chercher dans l'ordre établi de la nature des garanties de stabilité pour l'ordre humain. L'origine du totémisme serait donc plutôt dans les instincts sociaux que dans les instincts religieux. — M. Kaarle Krohn a choisi comme sujet *La main droite de Tyr*; *l'épée de Frey*. L'épée de Frey, et l'absence de la main droite de Tyr ne sont pas des conceptions foncièrement païennes dans la mythologie scandinave; ces légendes reflètent les histoires de David et de Samson, ainsi qu'une légende de la descente du Christ aux enfers. Ce sont des emprunts chrétiens du moyen âge. — M. Chr. Blinkenberg, à propos de *L'arme de la foudre dans l'archéologie danoise*, nous apprend qu'on rencontre des vestiges de l' « arme de la foudre » dans les croyances populaires et aussi dans les débris préhistoriques du Danemark. Mais les tentatives pour faire remonter Thor et son marteau à une période très ancienne ne trouvent pas de confirmation dans les découvertes préhistoriques danoises. Le dieu de la foudre paraît déduit de conceptions originaires de peuples asiatiques. Il est impossible de fixer la date de l'introduction du dieu au marteau en pays danois, mais il n'existe aucune raison pour admettre que ce fut pendant les deux premières divisions de la période préhistorique : l'âge de la pierre et l'âge du bronze. — M. Richard Steffen identifie *Blökulla, la déesse de la Mort*. Ce nom, qui désigne un lieu de réunion de sorciers et de sorcières analogue au « Blocksberg » allemand, a été expliqué comme « montagne bleue », et aussi comme « antre bleu » (ou noir), c'est-à-dire l'enfer. D'autres ont simplement fait dériver le mot de « Blocksberg », bien que par une étymologie un peu forcée. L'auteur traduit Blökulla par « femme noire » et il l'interprète comme le nom d'une déesse de la Mort, probablement une appellation de Frigg, l'épouse d'Odin. Cette déesse ressemblerait à la Hel islandaise, qui a fourni les noms germaniques de l'enfer, mais il n'y aurait pas identité absolue entre les deux divinités.

Les Mythes de Loki, par Axel Olrik, est une monographie remarquable sur un problème mythologique assez compliqué. L'auteur s'est efforcé d'analyser d'une manière critique la personnalité de Loki, ses rapports avec Odin et Thor, ainsi que les survivances des mythes de Loki dans les croyances populaires scandinaves et les différentes appel-

lations de cette figure mythologique et légendaire. Loki est un personnage double, apparaissant tantôt comme serviteur de Thor, tantôt comme compagnon d'Odin; on dirait que dans l'Edda deux individualités aient été confondues en une seule. Un troisième Loki apparaît comme mauvais esprit. On rencontre encore d'autres caractères de Loki dans de nombreuses légendes dont plusieurs doivent être considérées comme des importations.

Nous signalons particulièrement l'important essai de M. L. F. Löffler sur *L'arbre toujours vert devant le temple païen d'Upsala* (pp. 617-696). Cet arbre mentionné par le chroniqueur Adam de Brême, est considéré par plusieurs savants comme un symbole de l'Yggdrasil, « l'arbre de l'univers » décrit par l'Edda. D'autres, au contraire, regardent l'Yggdrasil mythologique comme une dérivation de l'arbre sacré devant le temple d'Upsala, en s'efforçant de démontrer, comme le fait M. Löffler, que l'arbre d'Upsala a dû influencer la forme qu'a revêtue en Scandinavie le mythe de l'arbre de l'univers. L'auteur reconnaît d'après les descriptions de l'arbre légendaire, non pas un chêne comme d'autres savants, mais un if.

B. P. van der Voo.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

DIVERS. — **Grosse Denker**. — Leipzig, Quelle und Meyer, s. d. ; 2 vol. gr. in-8, 385 et 381 p. — Cet excellent recueil mérite d'être signalé : toutes les monographies qu'il contient sont consciencieuses et solides, et quelques-unes sont signées de noms tels que Natorp, Windelband, etc. Le but de l'ouvrage, explique l'éditeur, M. E. von Aster, dans une courte introduction (p. 1-5), est de fournir, par l'étude historique des principaux systèmes, une base à la réflexion philosophique : ce qui n'exige ni l'unité de doctrine chez les collaborateurs, ni l'examen complet de toutes les philosophies. (Notons sans trop de surprise que le XIXe siècle n'est représenté que par des penseurs allemands.) Comme d'ailleurs ce livre n'intéresse qu'accessoirement l'histoire de la pensée religieuse, nous nous contenterons d'en dresser la table des matières.

Premier volume. — *Les doctrines fondamentales de la philosophie présocratique* (p. 7-72), par A. Fischer. — *Socrate et les sophistes* (p. 75-89), par R. Richter. — *Platon* (p. 91-151), par P. Natorp [on retrouvera ici l'interprétation déjà développée par le même auteur dans l'important ouvrage intitulé *Platons Ideenlehre*, 1903]. — *Aristote* (p. 153-207), par F. Brentano [renvoie à une étude plus complète, parue en même temps que celle-ci]. — *La philosophie hellénistico-romaine* (p. 209-247), par A. Schmekel. — *Saint Augustin* (p. 249-281), par M. Baumgartner. — *Saint Thomas d'Aquin* (p. 283-313), par le même auteur. — *Giordano Bruno* (p. 315-347), par R. Hönigswald. — *Descartes* (p. 347-382), par M. Frischeisen-Kohler.

Second volume. — *Spinoza* (p. 1-35), par O. Baensch. — *Leibniz* (p. 37-77), par W. Kinkel [interprétation semblable dans l'ensemble à celle de Cassirer]. — *Locke et Hume* (p. 79-107), par E. von Aster. — *Kant* (p. 109-155), par P. Menzer. — *Fichte* (p. 157-183), par F. Medikus. — *Hegel* (p. 185-229), par H. Falkenheim. — *Schelling* (p. 231-267), par O. Braun [prépare une édition complète des lettres de Schelling, et utilise ici même quelques documents inédits]. — *Schopenhauer* (p. 269-297), par R. Lehmann. — *Herbart* (p. 299-329), par le même auteur. — *Nietzsche* (p. 331-359), par A. Pfänder. — *Les directions philosophiques du temps present* (p. 361-377), par W. Windelband.

M. DAVID.

H. A. Strong et John Garstang. — **The Syrian Goddess**. Un vol. illustré, in-16 de xii et 111 pages. — Londres, Constable, 1913. — Voici un charmant et utile volume où l'on trouvera, avec une traduction du traité de Lucien sur la déesse syrienne et une vie de Lucien dues à M. Strong, une introduction et des notes rédigées par M. Garstang. Nous n'avons que des éloges à adresser aux deux savants professeurs de Liverpool qui ont rendu accessible au public, dans les meilleures conditions, un incomparable document d'histoire religieuse que, par & une méconnaissance complète des cultes orientaux, on a longtemps classé parmi les parodies.

La part de travail que s'est réservée M. Garstang nous retiendra plus particulièrement. Dans son introduction, il a mis en valeur les contacts de la déesse syrienne avec le monde hittite et le mérite n'est pas mince devant le peu de documents qui nous sont accessibles. M. Garstang repousse fort judicieusement l'identification avec Tammouz ou Attis (Frazer et Ramsay) du dieu hittite qui, sur le relief de Yasili-Kaïa fait face à la déesse. C'est bien un *hiéros gamos* qui est représenté, mais entre l'Hadad hittite ou Teschoub et la grande déesse.

Ce grand dieu hittite est-il purement et simplement Hadad ? Le savant archéologue n'est pas éloigné de le croire. Une des caractéristiques de Hadad est de tenir le foudre et d'être représenté debout sur un taureau. Un relief de Malatia nous le montre avec ces attributs, vêtu à la hittite et portant l'arc. De plus, à Euyuk, près Boghaz-Keui et Yasili-Kaïa, on trouve comme pendant à la déesse, un taureau qu'adore un prêtre et qui doit être une représentation du grand dieu hittite. Dès lors, on conclut que le grand dieu et la grande déesse hittites se retrouvent 1500 ans plus tard sous les noms de Zeus et de Héra dans le traité de Lucien sur la déesse syrienne. La démonstration ne laisse pas de séduire et nous n'y trouvons rien à redire, à la condition toutefois qu'il soit entendu que les divinités de Hiérapolis de Syrie ne sont pas primitivement identiques aux divinités hittites et que les analogies relevées sont dues à des influences réciproques. Nous avons, en effet, affaire à deux mondes originairement distincts. Les textes babyloniens désignent Hadad comme un dieu du pays de l'Ouest, du pays d'Amourrou, c'est-à-dire de la Syrie du Nord. Et cela explique que les attributs du dieu hittite, par lesquels on peut l'identifier à Hadad, perdent de leur constance à mesure qu'on s'écarte de la Syrie du Nord et qu'on progresse vers l'Ouest.

Le commentaire, en s'attachant à signaler les rapports avec les dieux hittites, paraît négliger un peu le vieux fonds sémitique. C'est ainsi qu'en rapprochant le Séméion, signalé par Lucien à Hiérapolis, d'un autel hittite en forme de corps humain, on oublie d'y voir une image de la déesse Simia, la fille de Hadad et d'Atargatis. Il n'est pas exact de dire (p. 1) que 'Athar (lire : 'Athtar ou 'Attar) est le nom de la grande déesse en Syrie et 'Até en Cilicie, car 'Até se rencontre en Syrie, même à Palmyre. C'est 'Até qui est probablement le nom local de la déesse à Hiérapolis-Mambog, si l'on en juge par le graffite

d'un pèlerin en Arabie : « Sanctuaire d'Atâ, la Mambougienne ». Le rapprochement entre les Galles de Hiérapolis de Syrie et ceux des sanctuaires d'Asie Mineure devrait mettre en évidence que les seconds constituent un clergé régulier tandis que les premiers sont des parasites qu'on éloigne du temple. Cela suffirait à écarter l'explication de l'*alektruon hiros* ou coq sacré par le jeu de mot *gallus*. Nous avons montré (*Journal asiatique*, 1910, II, p. 645), qu'il faut y reconnaître la traduction d'un mot araméen *sakwi* qui signifie « inspecteur », mais qui désigne aussi le coq. Parmi les traductions françaises de Lucien, il faut citer celle de Talbot.

René Dussaud.

Morris Jastrow jr. — **Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens**. Album in-4° de 24 pages de texte et 58 planches. — Giessen, Töpelmann, 1912. — L'auteur de l'ouvrage le plus considérable sur la religion de Babylonie et d'Assyrie, a senti la nécessité d'adjoindre à son œuvre un album où le lecteur puiserait une impression et une documentation directes sur les nombreux monuments à valeur religieuse que les fouilles de Mésopotamie ne cessent de mettre au jour. On y trouvera groupés et expliqués 226 monuments judicieusement choisis. Dieux, demi-dieux ou héros, démons mauvais ou esprits protecteurs sont représentés par les exemplaires les plus typiques et aussi les scènes cultuelles, les objets du culte et les temples, généralement d'après les découvertes les plus récentes. Le commentaire est sobre, mais exact et complet. Cet album est donc un complément indispensable au grand ouvrage de l'auteur, mais il peut aussi être consulté séparément et il se suffit à lui-même.

Les reproductions d'objets sont bonnes bien que le ton bistre clair adopté ne soit pas toujours favorable au rendu des détails. A la suite des monuments proprement dits, on a groupé des reproductions d'empreintes de cylindres d'après des dessins de M. Ward, le savant spécialiste. Mais il faut reconnaître que ces dessins ne rendent généralement pas le fini des originaux, d'autant qu'ils sont agrandis ce qui n'est pas fait pour en atténuer les défauts. Sur les 124 monuments figurés, cylindres mis à part, 49 sont empruntés au Musée du Louvre et comptent parmi les plus importants et les plus anciens : statue de Goudéa, stèle triomphale de Naramsin, code d'Hammourabi, vieux types de divinités, koudourrous, etc. La stèle des vautours aurait dû être reproduite d'après la restitution exposée au Louvre.

R. D.

Joseph Déchelette. — **La collection Millon**. Antiquités préhistoriques et gallo-romaines. — Un vol. in-4° de IX et 282 pages, 46 planches hors texte et 58 figures. — Paris, Geuthner, 1913. — L'intérêt de cette collection est à la fois sa richesse et son caractère inédit. M. J. Déchelette, nous en donne un inventaire précis accompagné de commentaires savants et de considérations fort intéressantes. Recueillis en Bourgogne, tous ces objets, dont quelques-uns de premier ordre, se réfèrent aux industries paléolithiques et néolithiques, de l'âge du bronze et de l'époque hallstattienne. Ce sont notamment les trouvailles

du port de Cabillonum (Chalon-sur-Saône), grand entrepôt commercial de la Gaule centrale.

L'historien des religions trouvera à glaner dans cet ensemble de documents, car M. Déchelette est fort attentif à relever les éléments cultuels. En dehors des rites funéraires, signalons la rouelle en or trouvée à Balesme (Haute-Marne), à huit rayons filigranés. Un minuscule objet est soudé sur chacun des deux rayons formant diamètre horizontal. A gauche, une hache double ou un maillet, à droite un croissant. C'est évidemment une amulette, probablement destinée à un enfant, car le collier auquel elle est attachée est petit. Elle offre l'exemple, peut-être unique, du triple symbole *Sol*, *Luna* et *Securis*.

Un des chapitres les plus curieux du nouvel ouvrage est celui qui traite des broches en fer d'époque gauloise servant de monnaies primitives. Dans les substructions de l'Héraion d'Argos, M. Waldstein a découvert un faisceau de grandes broches qui mettait pour la première fois, en présence des *obéliskoi*, offrande du roi Phidon. Ces *obéliskoi* étaient la monnaie de l'époque que Phidon, créant à Egine les premières monnaies d'argent, retira de la circulation. M. Déchelette groupe tous les renseignements littéraires et archéologiques sur les broches comme monnaie, prototype onomastique de l'obole.

R. D.

Leone Caetani. — **Chronographia islamica** ossia riassunto chronologico della storia di tutti i popoli musulmani dall' anno 1 all' anno 922 delle Higrah (622-1517 dell' Era Volgare). Fascicules 1 et 2. — Paris, Geuthner, 1913; 25 francs chaque. — Le savant et actif auteur des *Annales de l'Islam* a voulu mettre rapidement à la disposition non seulement des orientalistes, mais de tous ceux qui s'occupent d'histoire médiévale et moderne, le fruit de vingt-cinq années d'enquêtes difficiles et de recherches fructueuses dans la littérature orientale tant manuscrite qu'imprimée. Il n'a ménagé ni sa peine, ni son temps, ni les dépenses qui sont considérables et l'œuvre peut être donnée en exemple à bien des institutions qui, adoptant la méthode déplorable des « petits paquets », dépensent sans profit et sans gloire des sommes importantes, dispersent les efforts et ne peuvent faire aboutir les entreprises vraiment utiles.

La *Chronographia islamica* fournit l'ossature d'une reconstruction critique de l'histoire islamique; c'est, avec indication des sources tant orientales qu'occidentales, le sommaire de tous les événements des peuples musulmans jusqu'en 922 de l'Hégire, soit 1517 de notre ère. A la fin de chaque année, suivant la coutume des historiographes arabes, on dresse la liste nécrologique de cette année. Le champ que recouvre l'œuvre est considérable puisqu'il embrasse non seulement l'Orient, mais tout le bassin européen (Espagne, France, Italie, empire byzantin) et la période des croisades. On prévoit un délai de neuf ans pour remplir ce programme; l'ensemble formera 5.000 pages in-4°; chaque fascicule renferme environ 250 pages. Chaque

période aura sa pagination spéciale, des indices des sources utilisées, des noms de lieux et de personnes, avec tables chronologiques comparées, listes des khalifes, des princes, gouverneurs et vizirs, plus complètes que celles de S. Lane Poole, dans *The Mohammadan Dynasties*.

Les deux fascicules parus répondent parfaitement à ce plan. En tête de chaque année, on trouve la correspondance exacte, jour par jour, des dates musulmanes et chrétiennes. Puis vient la suite des événements de l'année rangés par pays, enfin la liste nécrologique. L'impression est fort belle, la disposition très claire. Il faut remercier chaleureusement M. Leone Caetani de ce nouveau service rendu aux études musulmanes et médiévales : aucun historien ne pourra manquer de consulter sa chronographie.

R. D.

Richard Kühnau. — **Schlesische Sagen**, III. *Zauber — Wunder und Schatzsagen*. Teubner, Leipzig et Berlin, 1913. Un volume de XLVIII-778 p. Br. 12 M. — Ce troisième et dernier volume des *Légendes silésiennes* publiées par M. Richard Kühnau sous les auspices de la « Société silésienne de folk-lore », contient sous une forme fidèlement populaire, sans être purement dialectale, des histoires de magie et sorcellerie, des récits de revenants et de loups-garous, des légendes de trésors cachés, des contes de l'autre monde, en nombre considérable. Tous les éléments constitutifs de la mythologie, ce que W. Schwartz, en son temps, a fort justement dénommé la « basse mythologie ». Les rapports entre les humains et les esprits y sont le sujet de croyances toujours en honneur chez les paysans de la Silésie, et de pratiques superstitieuses, qu'il ne serait que trop facile de retrouver, celles-ci et celles-là aussi dans nos provinces de France. Ce qui n'empêche qu'elles ont ici conservé tout l'original reflet du climat où elles prospèrent et que, le plus souvent localisées qu'elles sont, elles constituent un important élément d'études non seulement pour la mythologie en général, mais aussi pour la connaissance de la mentalité même de la population de cette partie de l'Allemagne.

Nous voudrions seulement que la Société nous donnât maintenant un bon index alphabétique des trois volumes réunis : ce faisant, elle nous rendrait à tous le plus signalé service.

Léon Pineau.

A. J. Wyatt. — **Old English Riddles**. Boston and London, D. C. Heath, 1912 (The Belles-Lettres Series, section I. English Literature). — Les fameuses énigmes, qui se trouvent aux IXe et Xe livres du « Codex Exoniensis » et que d'aucuns ont attribuées au célèbre Cynewulf, sont considérées par les spécialistes comme le texte le plus difficile qui existe en anglo-saxon. Déjà signalées au XVIIIe siècle par Wanley, de nombreux critiques y ont, à maintes reprises, usé leur sagacité : Trautmann, Ebert, A. Prehn, Leo Holthausen, Sievers et bien d'autres, les uns cherchant à deviner leur auteur, les autres s'efforçant de reconnaître les sources d'où elles ont été tirées ;

celui-ci les étudie au point de vue de leur beauté littéraire, celui-là quant à leur valeur grammaticale... M. Wyatt résume l'historique de la question dans l'excellente introduction qu'il a mise à son édition, très soigneusement établie, et qu'il fait suivre de notes explicatives tantôt de leur sens général, tantôt de certaines expressions particulièrement difficiles. Ces notes, à mon avis, eussent été mieux placées à la suite ou au-dessous de chaque énigme, dont il n'eût, sans doute, point été inutile, non plus, de donner toujours sinon la traduction, au moins la ou les solutions proposées. Cette édition eût ainsi pu être considérée comme à peu près définitive, tandis qu'elle ne constitue qu'un instrument de travail qui fera gémir encore plus d'un curieux.

Léon Pineau.

Mittelalterliche Deutsche Predigten des Franziskaners P. Stephan Fridolin, herausgegeben von P. Dr Ulrich Schmidt O. F. M. Heft 1, München, J. J. Lentner (Stahl), 1913, vi, 164 p. 8°. Prix : 3 fr. 75. — Ce fascicule fait partie des *Publications du Séminaire d'histoire ecclésiastique* de l'Université de Munich (quatrième série, nº 1). Le P. Ulric Schmidt a trouvé dans un manuscrit de la Bibliothèque Royale de Berlin (Mscr. Germ. in-folio, 1040), des sermons prêchés par un moine franciscain, le P. Etienne Fridolin, dans le couvent des Clarisses de Nuremberg, en l'année 1492. Ils ont été transcrits vers 1501 par la sœur Elisabeth Minsinger, dans le couvent de Soefflingen, près d'Ulm. L'auteur avait déjà consacré un fascicule antérieur des *Publications* (le 11e de la troisième série) à une étude biographique et littéraire sur ce prédicateur de la fin du quinzième siècle, ce qui explique qu'il n'y ait dans le présent cahier aucune indication, même sommaire, sur sa vie, ses écrits et sa bibliographie; cela ne laisse pas d'être fâcheux pour ceux qui n'ont pas le cahier précédent[1] sous la main. Ce présent fascicule renferme six sermons : l'un traite de la préparation aux prières liturgiques, un second roule sur l'intelligence des psaumes; un troisième explique l'hymne : *Jam lucis orto sidere*; les trois derniers, beaucoup plus longs[2], sont des commentaires sur les psaumes 53 et 118[3]. Les idées qui y sont exprimées par l'orateur sacré ne frapperont le lecteur ni par leur profondeur ni par le charme de la forme : mais il faut, pour en juger équitablement la valeur, attendre la suite de la publication.

E.

1) C'est la thèse de doctorat du P. Schmidt; il aurait dû en résumer au moins les données principales.

2) Les trois premiers sermons ne remplissent ensemble que 31 pages, les trois derniers 130 pages.

3) Le dernier est intitulé *Condimentum elegantissimum et declaracio devotissima super psalmum profondissimum : Beati immaculati.*

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Hugo Winckler dont l'action sur toute une école d'orientalistes allemands a été profonde, vient de s'éteindre, le 19 avril 1913 à Berlin, à la suite d'une longue maladie. Né en 1863 à Gräfenhainichen, il fit ses études à Berlin. L'assyriologie l'attira et, après Oppert, il s'attela aux textes de Sargon. Il se révéla aussitôt comme un déchiffreur très doué et un critique très armé. En 1888, il comprit le premier la valeur des tablettes d'el-Amarna; il en donna une édition complète. Dans ses *Altorientalische Forschungen*, il a soulevé bien des problèmes et il en a résolu quelques-uns. On en jugera facilement par la part que M. Maspero n'a pas hésité à faire, dans sa grande Histoire, aux hypothèses du savant assyriologue. L'ardeur qu'il mettait dans ses idées, leur hardiesse, son incontestable maîtrise, lui valurent d'une part des adhésions enthousiastes et de l'autre des résistances non moins vives. Sa carrière en souffrit et son caractère s'aigrit. Ce chef devint un peu l'esclave de son école lorsqu'il eut souscrit aux idées de M. Stucken, un de ses élèves. C'est alors qu'il formula la doctrine panbabylonisté à base de mythologie astrale et qu'il s'abandonna aux hypothèses les plus fantaisistes, renouvelant l'expérience — qu'il a peut-être ignorée, car ce grand savant, improvisé mythologue, n'était pas au courant du mouvement scientifique en histoire des religions, — de notre Dupuis, à un siècle de distance. Le mal n'eût pas été grand s'il ne s'était affirmé que dans des brochures de polémique; mais le manuel d'Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament* (3e éd., 1903) en subit une fâcheuse métamorphose, quoique tempérée par la collaboration de M. A. Zimmern. Ce dernier s'était réservé de traiter de la religion et de la langue, et son point de vue s'oppose nettement à celui de son collaborateur.

La célébrité d'Hugo Winckler dépassait le cercle des orientalistes, d'autant plus facilement qu'il apparaissait comme une victime de la science officielle. Il ne fut jamais que professeur « extraordinaire ». Ce sont des particuliers qui lui ont fourni les premiers moyens de poursuivre les recherches de M. Chantre sur le site de Boghaz-Keuï. On sait le succès des fouilles de 1906 et 1907 : les archives des rois hittites étaient rendues à la lumière. Malheureusement les forces ont manqué au savant au moment de publier sa découverte.

A côté de travaux de haute valeur auxquels il est regrettable qu'il ne se soit pas limité, Hugo Winckler laissera le souvenir d'un esprit généreux et d'une personnalité très forte.

R. D.

A. de Gubernatis. — B. Labanca. — Le 27 mars dernier est mort à Rome le comte Angelo de Gubernatis. Il était né à Turin le 7 avril 1840 d'une famille d'origine grecque anoblie en Provence. Il fit ses études à l'Université de sa ville natale, fut reçu docteur en philologie et devint professeur au gymnase de Chiesi. Peu de temps après, le gouvernement italien l'envoya à Berlin pour y étudier les langues orientales et, à son retour, l'année suivante, il fut nommé professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'École des Hautes Études de Florence. De bonne heure il s'était mêlé à la vie politique et scientifique de l'Italie au lendemain du *Risorgimento*. D'une extraordinaire vivacité d'esprit, d'une inlassable activité physique, il écrivit sur des sujets sans nombre et voyagea beaucoup, fonda des revues, des sociétés, des musées. Il occupait depuis longtemps à l'Université de Rome les chaires de sanscrit et de littérature indienne : il a ainsi publié : *Piccola Enciclopedia indiana* (1861), *Fonti vediche dell' epopea* (1861), *Memoria sui viaggiatori nelle Indie orientali* (1866). C'est en grande partie sur des documents de l'Inde qu'il a fondé les théories, retentissantes à leur heure, de sa *Zoological Mythology* (Londres, 1872, 2 vol. 8°, trad. franç. par P. Regnaud, Paris, 1884 in-8°) et aussi de sa *Mythologie des plantes*, in-8°, 1888-1892. En même temps que cette immédiate contribution à nos études, M. de Gubernatis apportait au folklore scientifique encore à ses débuts des matériaux habilement disposés : il publiait en 1869 sa *Storia comparata degli usi nuziali* et sa *Storia comparata degli usi funebri*. La *Società nazionale per le tradizioni popolari italiana*, dont le brillant effort ne se soutint malheureusement pas, était une de ses fondations. L'éminent professeur avait accueilli avec joie l'idée de la réunion d'un Congrès d'histoire des religions : il y voyait, de ses yeux d'historien-poète, « la représentation constante de l'unité des âmes pures, montant en silence, de tous les cultes, vers le Dieu de la Lumière infinie », et le discours ardent qu'il prononça à Paris à l'ouverture de nos austères assises, émut — et dérouta quelque peu — les congressistes de 1900.

Plus encore que son œuvre historique, déjà entamée par le temps, son influence persévérante sur les destinées scientifiques de son pays a laissé de solides et précieux résultats : l'un des plus récents et non des moindres est la création à l'Université de Rome, d'un cours d'histoire des religions dont notre excellent collaborateur M. R. Pettazzoni est le premier titulaire.

On trouvera de l'œuvre pédagogique de M. de Gubernatis un exposé utile dans *The study of Religion in the Italian universities* (pp. 55-58) que publia il y a quatre ans l'actif historiographe de la science des religions, M. L. H. Jordan, avec la collaboration de M. Baldassare Labanca. M. Labanca est mort, chargé d'ans, le 22 janvier 1913. Il professait à l'Université de Rome l'histoire du christianisme, et qui ne connaîtrait pas l'histoire des controverses religieuses dans l'Italie — et l'Église catholique — actuelles depuis cinquante ans n'aurait pour en acquérir une notion singulièrement vivante qu'à feuilleter l'*Elenco* (paru en 1908) des publications philosophiques et religieuses de M. Labanca entre les années 1851 et 1908. Au cours d'une carrière

fiévreuse, M. Labanca avait écrit sans relâche des livres et surtout des opuscules éloquents et érudits qui presque tous portent la marque trop visible de l'instant où ils parurent. Bornons-nous à citer : *Marsilio di Padova* (1882), *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici* (1888), *Difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia* (1890), *La « Vità di Gesù » di Ernesto Renan in Italia* (1900) ; *Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiana*; *Il Papato, sua origine, sue lotte e vicende, suo avvenire* (1905) sans doute son ouvrage capital : *I cattolici modernisti e i cattolici tradizionalisti* (1907) etc.

P. A.

DÉCOUVERTES

Mission de Genouillac à Kisch. — L'abbé Henri de Genouillac, chargé de mission par le Ministère de l'Instruction Publique, a entretenu l'Académie des Inscriptions des résultats de ses travaux en 1912 à El-Aḥymer. Ce site, qui se trouve à 125 kilomètres au sud de Bagdad et à 25 à l'est de l'Euphrate, est celui de l'ancienne ville de Kisch, une des premières capitales de la Babylonie, avant même Babylone. M. de Genouillac a pu, en dépit de grandes difficultés provenant du manque d'eau et des tempêtes de sable, obtenir dès sa première campagne des résultats d'un très notable intérêt : la principale découverte consiste dans le déblaiement d'un ancien palais, de très grandes proportions, dont l'architecture offre des ressemblances et des dissemblances avec le célèbre palais de Goudéa à Tello. Les fouilles au tell dit El-Aḥymer « le petit rouge » ont fourni des renseignements sur la construction de ces édifices religieux ou tours à étages appelés *ziggourat*. De même que le « temple du fondement du ciel et de la terre » ou tour de Babel, la « tour » de Kisch était dédiée à Zamama, le dieu national de la cité. La reconnaissance partielle des trois étages d'une forteresse à terrasses, la description du mode de sépulture à l'époque néobabylonienne, toute une collection de figurines et de vases de l'époque d'Hammourabi, une ample moisson de textes encore inédits (plus de 1.400), tels sont encore les résultats de cette mission française courageusement constituée en Turquie à un moment difficile.

Documents babyloniens sur le sanctuaire du dieu Sin à Ur. — Le R. P. Scheil a fait la communication suivante à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1912, p. 680-681) sur un lot de documents babyloniens : « Par un barillet trouvé à Mougheir (l'ancienne Ur), nous apprenons que le dernier roi de Babylone, Nabonide (556-538), dont la mère mourut prêtresse de Sin, à Harran, à l'âge de 104 ans ans, en 547, consacra, d'accord avec les oracles, une de ses propres filles, au même dieu Sin dans le célèbre sanctuaire

d'Ur. Par allusion à cette vocation, il l'avait nommée *Bêl šalti Nannar*; pour l'amour d'elle, il remit en état le temple et surtout l'*Egipar*, cloîtres, dortoirs et chapelles où logeaient « les épouses divines et les enfants ». Au cours des travaux de restauration, le roi Nabonide eut la joie d'exhumer la table de Nabuchodonosor l'Ancien, qui régnait vers 1150, dont une parente aussi, semble-t-il, avait vécu dans le service des dieux... Nabonide découvrit encore la légende d'une autre prêtresse fameuse qui n'était rien moins que la propre sœur de *Rim Sin*, le rival de Hammurabi. Cette fille de *Kudur Mabuk*, roi de la dynastie élamite d'Ur et Larsa, s'appelait *Bel* (*an*) *Kalul*; elle avait fait réparer le même édifice, 1.500 ans avant Nabonide.

« Le nouveau document relate, en terminant, que Nabonide dota richement sa fille Bel šalṭi Nannar, à son entrée en religion, tant en offrandes qu'en champs et vergers, et qu'il supplia les dieux de la bénir et de la garder pure de tout péché.

« Je signalerai encore un autre barillet trouvé en plusieurs exemplaires dans une tombe, dont le texte à la manière des épitaphes phéniciennes ou araméennes, recommande aux générations futures le respect et la piété envers les morts. C'est là, à ma connaissance, le deuxième document de ce genre sorti des fouilles babyloniennes : il donne à penser qu'il existait un fond de doctrine commune à tout l'Orient antique en matière d'eschatologie. »

Une tablette de Sargon II contenant 430 lignes de texte. — Le musée du Louvre a acquis, il y a deux ans, et M. Thureau-Dangin vient de publier une très belle tablette destinée à devenir un monument classique en assyriologie : *Une relation de la huitième campagne de Sargon* (714 av. J.-C.), Paris, Geuthner, 1912. C'est en effet un rapport très précis sur les opérations militaires menées par Sargon en Arménie. M. Thureau-Dangin a pu en déterminer toutes les étapes et son commentaire érudit éclaire singulièrement ce remarquable récit de campagne. On y trouve aussi sur le matériel du culte, rapporté en butin, des détails intéressants comme cet « anneau à cacheter en or, destiné à parfaire les ordres de (la déesse) Bagbartu, l'épouse de Ḫaldia, où étaient enchâssées des pierres précieuses » (ligne 385); ce « lit d'ivoire à sommier d'argent, lit de repos de la divinité, rehaussé de pierres précieuses et d'or » (l. 388); cette « grande cuve de bronze dont la panse contenait 80 mesures d'eau, avec son grand couvercle de bronze, que les rois d'Urartu, pour faire des sacrifices devant Ḫaldia, remplissaient de vin à libation ». Enfin, détail intéressant, cette longue inscription est une lettre adressée à Assur, le père des dieux, aux dieux qui demeurent avec lui et dans la ville d'Assur, à la ville et à sa population.

Une inscription athénienne concernant les Thesmophories. — Le musée du Louvre a acquis et M. Et. Michon a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1913, p. 30) une inscription, provenant

d'Athènes et datée de l'archontat de Ktésiklès (334/3 av. J.-C.). Elle a trait à la fête des Thesmophories et énumère les contributions demandées aux déléguées des femmes, seules admises à pratiquer ces fêtes. Les deux déléguées ont à remettre à la prêtresse de Dêmêter diverses fournitures en vue du festin qui terminait la fête : de l'orge et du froment, de la farine d'orge et de froment pour la confection des pains et gâteaux variés, puis des figues sèches, du vin, de l'huile, du miel, du sésame blanc et noir, du pavot, du fromage, dont nous savons pourtant, remarque M. Michon, qu'il était parfois tenu pour un aliment impur et de l'ail, prohibé lui aussi dans plusieurs autres cultes. Cela s'explique probablement par le fait que ces aliments sont destinés ici à un « rite de sortie ». Les déléguées offraient en outre une torche d'au moins deux oboles et payaient quatre drachmes en numéraire.

La chronique du temple d'Athéna Lindia. — M. Blinkenberg vient de publier dans le Bulletin de l'Académie royale de Danemark (1912) une importante inscription grecque trouvée dans les fouilles danoises à Rhodes, au mois de mars 1904. Ce document des environs de l'an 100 avant J.-C. fournit de curieux détails sur l'histoire du temple d'Athéna à Lindos. Dans un premier chapitre, le chroniqueur Timachidas énumère d'après des sources, le plus souvent contestables, la suite des offrandes faites dans le temple : Cadmus, Hercule, Ménélas, Hélène ont déposé des présents! Le second chapitre est consacré aux apparitions de la déesse : elle intercède auprès de Jupiter pour procurer la pluie aux Lindiens assiégés ou bien elle indique les moyens de purifier le temple souillé par la pendaison d'un homme.

Grand relief alexandrin. — M. Héron de Villefosse a signalé à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1913, p. 43) l'entrée au Louvre d'un grand bas-relief en marbre blanc provenant d'Alexandrie. On y voit Sérapis, Isis, Harpocrate et Dionysos, représentés grandeur naturelle, tournés à droite dans une attitude d'attente. « L'intervention des divinités attendant l'arrivée d'un empereur constitue une scène qui se retrouve sur certains reliefs triomphaux, notamment l'arc de Bénévent ; elle autorise à croire que le relief du Louvre devait faire partie de la décoration d'un arc de triomphe », et selon toute vraisemblance d'un arc de triomphe dédié à Hadrien.

Dédicace à la déesse Céleste. — Le P. Delattre a trouvé dans les ruines de Carthage la dédicace suivante : *Caelesti Aug. sacr(um). L. Egrilius Felix Maximus, Praenestinianus, jussu Deae fecit.* « Le monument, dit M. H. de Villefosse (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1913, p. 4) a été élevé *jussu deae*, c'est-à-dire à la suite d'un ordre donné au dédicant par la déesse qui, sans doute, lui était apparue en songe. Il est dû à un Italien dont un des surnoms indique une origine prénestine plus ou moins éloignée. Le gentilice Egrilius est d'ailleurs très répandu, en particulier à Ostie ». Le texte est

encore intéressant en ce qu'il fait pendant à la coupe de bronze trouvée à Préneste avec le nom d'un Carthaginois, Eschmounaïr fils d'Asto.

La déesse Souconna. — Un piédestal récemment découvert à Chalon-sur-Saône porte la dédicace suivante: *Aug(usto) sac(rum), deae Souconnae oppidani Cabilonnenses p(onendum) c(uraverunt)*. « C'est la première fois, a remarqué M. Héron de Villefosse (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 679) que le nom de Chalon-sur-Saône, ou du moins celui de ses habitants, apparaît sur un document épigraphique ». Mais ce n'est pas là le seul intérêt de ce texte. On y trouve, pour la première fois aussi, le nom de la déesse *Souconna* qui fournit la forme la plus ancienne du nom de la Saône. Le savant archéologue en rapproche le passage d'Ammien (XV, 11, 17): *Ararim quem Sauconnam Adpellant.* « La « dea Souconna » est donc une personnification de la Saône comme la « dea Sequana » est celle de la Seine. Sans doute elle était honorée par les bateliers et les commerçants de Chalon dans un temple dont on ignore l'emplacement, mais dont on retrouvera probablement d'autres traces. »

R. D.

LE CONGRÈS BOUDDHISTE DE SHANGHAI

Le mouvement de renaissance du bouddhisme chinois ne date pas de la Révolution. Il y a deux ou trois ans, Shang-Haï était déjà un foyer ardent de bouddhisme. Des membres éminents du clergé, déplorant l'influence croissante des bonzes japonais en Chine, résolurent de grouper leurs efforts pour donner un nouvel essort à une religion qu'ils estimaient, à juste titre, être plus chinoise que japonaise. Ils recueillirent d'importantes sommes pour mener à bien l'impression d'une édition nationale du Canon bouddhique, d'après le précieux exemplaire dit « Le Tripitaka au Dragon » déposé au Palais Impérial. Les encouragements officiels qui ne leur furent pas ménagés procédaient moins de la ferveur bien connue de la Cour mandchoue pour le Bouddhisme que de l'idée très politique d'opposer le prosélytisme chinois au prosélytisme étranger et, notamment, japonais. — (On sait que les prédicateurs bouddhiques japonais s'étaient prévalus, à maintes reprises, du traitement de faveur accordé, d'après les traités, aux Missions chrétiennes).

La Révolution ne fit qu'encourager ce mouvement, nationaliste par essence. Le Confucianisme, religion des hiérarchies naturelles, fut, en effet, fortement ébranlé, en dépit de tous les ingénieux sophismes de quelques conservateurs bien intentionnés, par la suppression du « Prince » qui était son couronnement nécessaire. Tout le terrain qu'il perdit devait être gagné par le Bouddhisme qui n'eut, d'ailleurs, pas de peine à démontrer que, l'égalité de tous les hommes étant à la base de sa doctrine, elle s'accordait parfaitement avec les principes démocratiques.

Le grand Congrès de Shang-Haï (décembre 1912), auquel prirent part plus

de cinq mille moines venus de tous les couvents célèbres de la Chine inaugura l'apparition de l'édition nationale du Canon bouddhique et étudia la situation faite au clergé par le nouvel ordre de choses, notamment le moyen de défendre les biens ecclésiastiques. Une société générale du Bouddhisme chinois fut fondée, avec son centre à Shang-Hai et, dans chaque province et sous-préfecture, furent créées des subdivisions et des sections.

Un journal mensuel illustré : « La Revue du Bouddhisme », publié à Shang-Hai, est l'organe fédéral de tous ces groupements.

La subdivision yunnanaise a tenu son Congrès au milieu de février sous le patronage des hautes Autorités provinciales. Son chef est le bonze Tö-Ts'ing du célèbre monastère de Ki-tsou-chan près de Talifou. De nombreux discours ont été prononcés, empreints du plus grand libéralisme, le but étant de montrer que le bouddhisme est assez large pour englober toutes les formes de la pensée religieuse chinoise.

Telle semble bien être la tendance dernière du néo-bouddhisme chinois, qui gagnera en extension ce qu'il perdra en rigueur dogmatique.

C. Blanchet.

PUBLICATIONS DIVERSES

MM. Chavannes et Pelliot continuent dans le *Journal asiatique*, 1913, I, p. 99-200, leur étude intitulée : « Un traité manichéen retrouvé en Chine » (deuxième partie). Ils étudient maintenant d'autres textes en langue chinoise qui viennent éclaircir le sens du manuscrit de la Bibliothèque de Pékin qu'ils ont publié dans la première partie. Ce sont notamment un fragment de manuscrit manichéen rédigé en chinois et rapporté à la Bibliothèque nationale par M. Pelliot et des chapitres du *Houa hou king* (*Livre saint de la conversion des Hou*) également trouvés par M. Pelliot dans la grotte de Touen-houang, qui apportent des précisions sur la doctrine fondamentale.

« D'abord, dit le fragment de Paris, il faut discerner les deux principes. Celui qui demande à entrer en religion doit savoir que les deux principes de la lumière et de l'obscurité ont des natures absolument distinctes : s'il ne discerne pas cela, comment pourrait-il mettre en pratique la doctrine ?

« Ensuite, il faut comprendre les trois moments qui sont : 1°) le moment antérieur ; 2°) le moment médian ; 3°) le moment postérieur. »

Saint Augustin dit que les manichéens enseignaient « *initium, medium et finem* », mais sans s'expliquer davantage. Le fragment de Paris est plus explicite. Dans le moment antérieur, il n'y a pas encore les cieux et les terres ; la lumière et l'obscurité existent à part l'une de l'autre ; la nature de la lumière est la sagesse, celle de l'obscurité est la sottise. — Dans le moment médian, l'obscurité a envahi la lumière ; mais la clarté vient et s'emploie à repousser l'obscurité. Il s'agit de bien discerner le faux du vrai et de chercher les causes qui délivrent. — Dans le moment postérieur, l'instruction et la conversion sont achevées ; le

vrai et le faux sont retournés chacun à sa racine ; les deux principes la lumière et l'obscurité sont reconstitués.

Les deux savants orientalistes relèvent dans divers textes cette théorie des « trois moments ». Elle devient tout à fait claire, grâce aux textes chinois, dans la *Khuastuanift* ou *Manuel de confession* des auditeurs manichéens, trouvé par M. von Le Coq dans ses fouilles de Tourfan et publié par lui : « Quand nous sommes venus à connaître le vrai Dieu et la Loi pure, nous avons connu les deux racines [ce sont les deux principes du fragment de Paris] et la Loi des trois moments. Nous avons connu que la racine lumineuse était le domaine du Ciel et que la racine obscure était le domaine de l'enfer. Nous avons connu ce qui existait avant qu'il n'y eût les terres et les cieux [moment antérieur]. Nous avons connu comment les dieux et les démons ont lutté, comment la lumière et les ténèbres se sont mélangées, et qui a créé les terres et les cieux [moment médian]. Nous avons connu comment les terres et les cieux des archontes (?) seront anéantis, comment la lumière et les ténèbres seront séparées, et ce qui arrivera ensuite [moment postérieur].

MM. Chavannes et Pelliot résument encore ce que les textes chinois historiques nous apprennent de l'introduction en Chine de la doctrine manichéenne. C'est en 694 qu'un homme venu de Perse apporte à la cour chinoise la doctrine de Mani. Celle-ci se répand avec la venue en 719 d'un manichéen versé dans l'astronomie ; « en 732, sa condamnation toute théorique se terminait par un privilège de libre exercice pour ses adeptes non chinois ; c'était presque un succès pour la religion étrangère. A quelques égards, la situation n'est pas sans rapports avec celle qui nous est bien connue au début du XVII[e] siècle lors de l'arrivée de Ricci à Pékin. Les premiers missionnaires jésuites étaient avant tout des apôtres, mais aussi des savants ; ce sont leurs connaissances scientifiques qui assurèrent longtemps la liberté de leur apostolat. »

— Dans *Mannus*, t. IV, p. 351-413, M. Vittorio Macchioro (Naples) donne une étude intitulée *Das Schachbrettmuster in der mittelländischen Kultur. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. Après avoir collectionné de nombreux exemples de décor en échiquier qui remontent jusque dans le troisième millénaire, l'auteur constate que tous proviennent des pays que baigne la Méditerranée, particulièrement les pays orientaux. On n'a pu trouver la moindre trace de cet ornement dans l'Europe occidentale ni dans l'Europe centrale et septentrionale. Le résultat est intéressant. M. V. Macchioro pense que l'Egypte a inventé le motif et que de là il s'est répandu dans toute la Méditerranée orientale. On saisit moins bien la proposition d'après laquelle le vêtement décoré en échiquier a une origine religieuse. Le fait que des idoles, des divinités, des personnages religieux le portent ne suffit pas à assurer cette hypothèse. Des guerriers le portent aussi et des objets qui n'ont rien de religieux s'ornent du même motif. Il se peut qu'on lui ait reconnu une valeur prophylactique, mais pas davantage qu'à un autre décor.

— Dans les *Mélanges Cagnat*, M. H. Hubert a publié un intéressant article sur *Nantosvelta, déesse à la ruche* que M. S. Reinach (*Rev. Arch.*, 1913, I, p. 264) résume en ces termes : « Sur la stèle de Nantosvelta, trouvée en même temps que celle de Sucellus et Nantosvelta à Sarrebourg, la déesse tient une hampe surmontée d'une ruche ; à ses pieds, à droite, sont trois petits tonneaux, qu'on n'avait pas encore remarqués. Le tonneau, attribut fréquent du dieu au maillet, est un tonneau de bière : les Gaulois étaient buveurs de bière, alors que les vignes de la Gaule datent d'une époque tardive (cf. *Cultes, Mythes et Rel.*, II, p. 373) ; ils fabriquaient aussi de l'hydromel. L'association du dieu de la bière et de la déesse de la ruche se comprend donc sans peine. Le vase que tient le dieu au maillet est un pot de bière ; si ce dieu paraît quelquefois sous les apparences de Vulcain, c'est qu'il est à la fois tonnelier et forgeron. Le dieu de la bière a été latinisé encore sous les espèces de Mars. Une inscription bretonne est une dédicace *Deo Marti Braciacae* ; or *bracis* signifie le *brassage*. A ce Mars, dieu de la bière, répond une déesse guerrière de l'hydromel. En sainte Brigitte, qui renouvelle en Irlande, avec de la bière, le miracle de Cana, survit une déesse celtique de la bière. Enfin, le dieu infernal fait largesse avec un chaudron de bière ; si les morts gaulois tiennent souvent des pots ou des gobelets, c'est pour boire au tonneau et trinquer avec lui. La bière, en Gaule, n'est pas seulement une boisson hygiénique, mais rituelle. Ce mémoire, conclut M. Reinach, ajoute à nos connaissances des hypothèses qui valent, à mes yeux, des certitudes ».

— On a découvert en 1905, dans le camp romain de Mayence, une colonne historiée surmontée d'une statue en bronze de Jupiter et dédiée à Néron. Brisée en un nombre considérable de fragments, elle a cependant pu être reconstituée avec certitude. Elle porte 28 images de divinités, dont 25 ont été identifiées. Ce sont sur le grand socle rectangulaire Rosmerta et Mercure (l'un et l'autre avec le caducée) ; Jupiter ; la Fortune et Minerve ; Hercule. Sur un socle plus petit, les Dioscures et Apollon. Puis en dehors de la grande statue de Jupiter, on a reconnu sur cinq tambours sculptés, de dimensions décroissantes : Lune, Junon, Soleil, Lare, Néron, Lare, Liber, quatre divinités incertaines, puis Honos, Pax, Virtus, Vulcain, Mars, Victoire, Neptune, Diane. Dans la *Revue archéologique* (1913, I, p. 25), M. Salomon Reinach reprend la question de l'identification des quatre divinités incertaines. L'une, qui porte un caducée doit être Rosmerta. Les trois autres ne sont pas, comme l'a cru M. Oxé, les personnifications des trois provinces gauloises, mais Cérès, Vesta (avec un âne, parce que, dit une vieille légende, l'âne tourne le moulin qui fait partie intégrante du foyer) et Vénus, cette dernière tenant une balance, comme sur les deniers romains de la famille Cordia.

— Sous le titre de *Fétiches étoliens*, M. A. Reinach publie, dans la *Revue d'ethnographie et de sociologie*, 1913, p. 53 et suiv., une tête et un couteau acquis

d'un paysan étolien, « La désignation de *fétiche* ne s'applique proprement qu'à la tête aux trois visages et à un bloc de pierre, aussi grossièrement taillé, qui, au-dessus d'un corps en forme de gaîne à quatre faces, présentait une tête à un seul visage non moins informe. Malgré leur laideur, le paysan qui les possédait — ou plutôt sa femme — attachaient le plus grand prix à ces deux pièces. Ils leur parlaient et les caressaient comme des enfants, et ils avaient habillé le corps d'un lambeau d'étoffe en forme de gaîne ». M. A. Reinach part de cette modeste image pour essayer de pénétrer la valeur de certaines représentations antiques, notamment la duplication ou triplication du fétiche divin où il reconnait le désir d'accroître la puissance magique de l'objet.

R. D.

— M. Frédéric Bouvier a publié, à quelques mois de distance, dans les *Recherches de science religieuse* (1912, n° 5 ; 1913, n° 2) deux articles importants : *Magie. A la recherche d'une définition* et *Religion et Magie*. M. F. B. est parfaitement informé des plus récents travaux sur ces sujets incommensurables. L'école anthropologique et l'école sociologique, non moins que celle à laquelle se rattache Mgr Le Roy, n'ont point de secrets pour lui. La pensée de M. Loisy est par lui scrutée jusqu'en sa plus profonde intimité. Mais, de ce travail d'analyse, M. F. B. a retiré des conclusions diamétralement opposées à celles des « évolutionnistes » dont il a interrogés les œuvres. Ces conclusions, nous les reproduisons ici intégralement. Sur la distinction entre la religion et la magie, M. F. B. se prononce en ces termes : « Quel que soit le couple de phénomènes analogues que nous avons eu à examiner, pratique religieuse et pratique magique, sacrement religieux et signe magique, miracle religieux et prestige magique, c'est la même distinction qui, de plus en plus fortement, s'est imposée à nous : — religion dit liaison nécessaire avec l'ordre divin et l'ordre moral ; magie ne dit ni l'un ni l'autre, mais est plutôt caractérisée par un « antagonisme radical » à l'un et à l'autre. » De la magie M. F. B. veut donner une définition « aussi pleine que possible » : « C'est, dit-il, la notion d'un pouvoir et d'un milieu, en quelque manière surnaturel, qui est censé permettre à certains individus, à certains objets, à certains rites privilégiés d'exercer, même à distance, par des moyens sans proportion apparente avec la fin à obtenir, une influence occulte, anormale, contraignante et infaillible ». Grâce à cette mainmise sur des forces mystérieuses qu'il croit s'être asservies, l'homme « se sent soudain capable — ou se laisse persuader par une tradition immémoriale qu'il l'est — de se surpasser lui-même, d'arracher au monde invisible quelques secrets ou quelques ressources, sans avoir besoin pour cela d'incliner, dans un aveu de dépendance, son front superbe devant une puissance transcendante et divine ». Dans la seconde brochure que nous avons entre les mains, M. F. B. réduit la complexité des hypothèses à trois thèmes : 1° le *magisme* de M. Frazer, qui « fait pendant à l'animisme de M. Tylor auquel il prétend s'opposer. » « L'ani-

misme, et *a fortiori* la religion, le culte de dépendance à l'égard des dieux, ne serait qu'un produit d'évolution tardif. » 2° le *prémagisme* professé par ceux qui, « dépassant l'animisme de Tylor sans tomber dans le radicalisme magique de Frazer, postulent avant la religion et avant la magie pure un état social très imparfait où magie et religion sont encore confondus dans quelque chose qui n'est, à proprement parler, ni la magie ni la religion et qui tient la place de l'une et de l'autre ». « C'est, dit M. F. B. (qui crée ici un groupe un peu bien arbitraire) le système de MM. Hubert et Mauss, Marett, Loisy etc. » 3° Ceux qui refusent d'adhérer aux théories évolutionnistes rigoureuses sus-indiquées et se rattachent, avec des nuances infinies « à l'idée d'un *théisme* primitif, antérieur à la magie, ou du moins acclimaté dans le monde presqu'aussitôt qu'elle et, dès lors, suffisamment distinct d'elle ». Est-il besoin de dire que M. F. B. appartient à cette dernière école? « Les évolutionnistes, déclare-t-il, n'ont aucun droit d'imaginer une préhistoire magique ou magico-religieuse de l'humanité. Ce qui « s'entrevoit » de moins confus à la lumière convergente des sciences qu'ils invoquent, psychologie, ethnologie, histoire comparée des religions les plus anciennes, c'est presque le contraire : un état où la religion, où le théisme aurait dominé et tenu en respect la magie ». En concluant, M. F. B., en réponse à certaine « page désolante » d'un « évolutionniste », annonce l'idéal qui « protègera les sociétés et les âmes des humiliants retours et des irruptions funestes de la magie ».

— Presque simultanément viennent de paraître un livre de M. Fr. B. Jevons, *Comparative Religion* (The Cambridge Manuals of Science and Literature, Cambridge, 1913) et un de M. J. Estlin Carpenter qui porte le même titre (The Home University Library, of Modern Knowledge, Londres, 1913). L'un et l'autre seront l'objet de comptes rendus prochains dans notre Revue. Signalons pour le moment la très intéressante « lecture » donnée à Londres par M. L. H. Jordan (*Comparative Religion, its origin and outlook*, Oxford University Press, 1913) : prenant pour preuve tangible ce « happy synchronism », l'érudit conférencier a montré le franc développement des études d'histoire comparée des religions et ne s'est pas interdit d'en tirer des conclusions plus subjectives sur ses avantages pour la préparation d'un syncrétisme religieux.

— L. R. P. Mandonnet a publié dans la *Revue de Fribourg* (oct. 1912) une intéressante *Note de Symbolique médiévale « Domini canes »* dont nous trouvons le c. r. dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1913, n° 2. Une des peintures les plus célèbres du XIV° siècle est la fresque de la chapelle des Espagnols à Florence, qui passait autrefois pour le *Triomphe de l'Église militante*, mais dans laquelle on voit maintenant le *Triomphe de la Pénitence*. Il s'y trouve des chiens, tachetés blanc et noir, gardant les brebis qui représentent les fidèles, et pourchassant les loups. Les chiens sont les dominicains. Vulgairement on interprète par un calembour ce symbolisme : les *Dominicani* deviennent des

Domini canes. En réalité cependant nous n'avons ici aucun jeu de mots, mais bien un symbolisme reçu d'après lequel les fidèles sont figurés par des agneaux et des brebis, les hérétiques par des loups et des renards, les prédicateurs par des chiens qui gardent le troupeau. Cette image a son fondement dans l'Écriture et se retrouve déjà très développée dans le commentaire de Grégoire le Grand sur le Cantique des cantiques. Elle est très courante au XIIe et au XIIIe siècle et fut bientôt appliquée plus spécialement aux dominicains, toujours désignés à leurs débuts sous le nom de frères-prêcheurs. Le chien de saint Dominique même se rattache à ce symbolisme, et chez Dante le *lévrier* qui doit chasser la louve à l'entrée de l'Enfer est sans doute Benoît XI, pape dominicain. L'auteur du *Triomphe de la Pénitence*, André de Florence, n'a donc pas pris un calembour pour thème de sa peinture : il interprète uniquement un symbolisme reçu.

— Dans une note parue dans *Revue des traditions populaires* t. XXVII, n. 4, p. 169, 170, notre collaborateur M. G. Huet pose à nouveau une intéressante question : « J'ai relevé dans cette revue (vol. XXV, année 1910, p. 462-463) des textes du haut moyen-âge sur les vertus bienfaisantes et fertilisantes qu'on attribuait aux eaux (eaux douces et eau de mer) le jour de la Saint-Jean (= solstice d'été) ; j'ai rapproché ces textes d'usages observés dans l'Europe moderne et d'une fête célébrée dans la ville de Tunis. Je me demandais alors s'il y avait là simple réminiscence de l'activité de saint Jean *le Baptiste*, ou restes d'une ancienne croyance sur l'action purificatrice, vivifiante que le soleil exercerait sur les eaux au moment du solstice d'été ». M. G. Huet apporte deux nouveaux textes, l'un emprunté à M. Hartland, *Primitive Paternity*, I, 50 où un procédé de divination par les eaux de la mer permet de supposer l'existence antérieure d'un rite de fécondation. Le second témoignage se trouve dans un roman en vers, du cycle de la Table Ronde, le *Lanzelet* d'Ulrich von Zatzikhoven. Ce roman, en moyen haut allemand, est la traduction d'un roman français perdu, antérieur à 1194. Dans un épisode l'auteur décrit une localité sans doute imaginaire, le « Marais qui crie » (*das schriende Môs*) ; il ajoute l'explication de ce nom singulier : à travers ce marais, ou dans le voisinage, court un ruisseau qui a toutes sortes de propriétés merveilleuses et entre autres celle-ci : il crie trois jours avant le solstice d'été (*vor sunegihten*, v. 7072). A ce moment, les animaux qui se trouvent sur le marais meurent. Ce texte, que M. Huet rapproche justement d'un fait folklorique cité par M. P. Sébillot (*Folklore de France*, II, 283, à propos de la source de Saint-Quentin (Tarn-et-Garonne), ne semble pas tenir compte de la date liturgique, mais seulement de la date astronomique.

— M. E. Cosquin a donné dans la *Revue des questions historiques* une étude sur *La légende du page de sainte Elisabeth* (tir. à part, Paris, aux bureaux de la Revue, 1912, 8°, 47 p.). A l'examen de cette question M. C. apporte trois

nouveaux éléments : ce sont trois contes bouddhiques (l'un d'eux date du (IIIe s. p. J.-C.) qui renferment l'épisode de l'envoi du page à la fournaise. Mais au lieu d'une substitution de personne, c'est une lettre substituée qui motive la péripétie centrale. M. C. étudie le thème de la lettre substituée, qu'il retrouve en Occident, notamment dans le *Panthéon* de Godefroid de Viterbe. Il montre en outre que la légende de Bellérophon et celle d'Urie ne se rattachent en rien aux contes indiens qui font l'objet de ces recherches.

Signalons encore de l'éminent folkloriste un important travail paru dans la *Revue des Traditions populaires*, 1912 (tir. à part, Clouzot, 1913, 8°, 128 p.) : *Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'occident européen. Étude de folklore comparé sur l'introduction du « Siddhi-Kür » et le conte du « Magicien et son apprenti »*.

— « En 1892, à l'occasion du quatrième centenaire de la découverte de l'Amérique, M. Louis Salembier avait publié une courte étude sur l'influence qu'avait pu exercer Pierre d'Ailly sur les idées de Christophe Colomb. Il reprend aujourd'hui, à la suite de la publication des *Études critiques* de M. Henri Vignaud et de bien d'autres travaux, l'esquisse tracée par lui il y a vingt ans, la développe et la complète ; après avoir indiqué ce que fut Pierre d'Ailly, en quoi consiste son système cosmographique et quelles sont les lacunes et les erreurs de son *Imago mundi*, M. Salembier examine la question dont il s'était occupé naguère et recherche si Christophe Colomb a connu avant sa première expédition, ou seulement au cours de son second voyage, les livres du savant évêque de Cambrai. Il conclut en revendiquant pour Pierre d'Ailly « la gloire d'avoir exercé sur l'esprit de l'explorateur une influence décisive » et d'avoir été directement mêlé à la découverte du Nouveau-Monde (*Pierre d'Ailly et la découverte de l'Amérique*, Paris, Letouzey et Ané, 1913, 8° de 56 pages. Extrait de la *Revue d'histoire de l'Eglise de France* (sept.-déc. 1912) *Polybiblion*, avril 1913).

— « Jamais, peut-on dire, à aucun moment de sa vie, la pensée de la Bible n'a quitté Spinoza. Pour se mettre en mesure d'écrire le *Traité théologico-politique*, il a consacré à son étude de longues années de patientes recherches et de méditations laborieuses. Dans l'*Ethique*, non plus, les références à la Bible ne manquent pas. Peu de jours avant sa mort, il travaillait encore à une traduction de la Bible en hollandais, et c'est encore sa mort prématurée qui seule a pu l'interrompre dans la composition de sa grammaire hébraïque ». M. Vexler montre d'ailleurs, dans l'intéressant article dont nous extrayons ces lignes (*Spinoza et l'autorité de la Bible*, *Rev. des Études juives*, année 1912), que ce n'était point là chez le philosophe hollandais l'effet d'une simple curiosité philologique. Il obéissait à une pensée religieuse ou morale et voulait répandre l'action authentique de l'Ecriture qu'il estimait être liée au bien supérieur des hommes. Selon Spinoza, la Bible, « sans validité aux yeux de la

raison, quant à son fondement intellectuel, sa méthode, ses moyens d'action », « acquiert, par sa fin, une valeur absolue, et par la qualité de l'âme humaine, faite d' « impuissance » chez la plupart, un caractère d'éternelle nécessité. De là son autorité; — mais de là seulement »...

— La *Patrologie grecque* de l'abbé Migne offre encore, pour bien des œuvres patristiques l'édition la plus récente. Le R. P. Cavallera, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, vient de publier un très utile volume d'*Indices* pour cette série de la Patrologie (Paris, Garnier, juin 1912, 4°, 218 pages, p. 20). Ce volume emprunte le format et le titre général de la collection Migne. Il s'ouvre sur un catalogue succinct des noms d'auteurs selon l'ordre des volumes. A la suite vient l'index alphabétique des auteurs, avec supplément pour les écrits anonymes, distribués systématiquement sous sept rubriques. Sous chaque nom d'auteur se trouvent : les titres de ses ouvrages, les notices dont ils ont été l'objet dans les divers volumes de la *P. G.*, l'indication des éditions auxquelles l'abbé Migne a puisé ses textes. L'index *méthodique* qui suit range les auteurs et leurs ouvrages sous douze rubriques générales : *dogmatica*, *apologetica*, *polemica* etc. Viennent enfin les indices *analytici*, *sacrae scripturae*, *graecitatis*, ceux des auteurs cités par divers écrivains et les dissertations plus considérables et d'un caractère plus général.

— A Pavie s'est fondée, sous le titre d'*Athenaeum*, une revue générale des Universités d'Italie, qui publiera des articles littéraires et historiques. Directeur : M. Carlo Pascal, professeur à l'Université de cette ville, dont nos lecteurs connaissent les travaux et qui ne manquera pas de faire dans ce périodique la part généreuse aux études d'histoire des religions. Il paraîtra par an quatre fascicules de l'*Athenaeum*.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-SEPTIÈME

ARTICLES DE FONDS

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

I. *Analyses et comptes rendus.*

II. *Notices bibliographiques.*

Religions primitives de l'Europe : Dédicace à Borvo et Damona, p. 105 ; P. O'Sheridan, Le commencement de l'année chez les Gaulois, p. 111 ; A. Foucher, Les couples tutélaires en Gaule et dans l'Inde, p. 266 ; J. Toutain, Le sanctuaire dolménique d'Alésia, p. 271 ; La déesse Souconna, p. 396 : H. Hubert, Nantosvelta, déesse à la ruche, p. 399.

Christianisme primitif : Corpus scriptorum christianorum orientalium, p. 110 ; J. W. Thompson, La lettre des Chrétiens de Lyon, p. 112 ; S. Reinach, Matthieu, XVI, 18, et Enéide, VI, 552-554, p. 269 ; R. P. Cavallera, Tables de la Patrologie grecque, p. 404.

Christianisme du Moyen âge : Églises souterraines de Cappadoce, p. 105 ; Fouilles de Damous el-Karita, p. 106 ; Corpus scriptorum christianorum orientalium, p. 110 ; P. Alphandéry, Notes sur le Messianisme médiéval latin, p. 265 ; Mandonnet, Notes de symbolique médiévale, p. 401 ; L. Salembier, Pierre d'Ailly et Christophe Colomb, p. 403 ; R. P. Cavallera, Tables de la Patrologie grecque, p. 404.

Christianisme moderne : C. Piepenbring, La controverse Harnack-Loisy, p. 212 : L'église baptiste, p. 272 ; A. Renaudet, Erasme jusqu'en 1517, p. 273.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-HUITIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

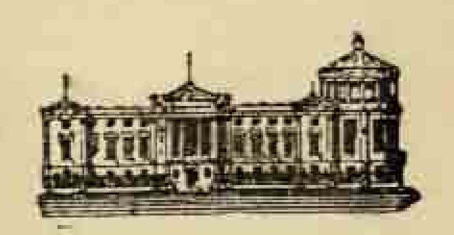
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc.

TRENTE-QUATRIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-HUITIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1913

LES AMES ÉGYPTIENNES

De tout temps les populations de l'Égypte se sont préoccupées de la vie future ; elles y ont pensé avec intensité. Elles se sont demandé, non sans inquiétude, comment résoudre le grand problème de l'au-delà ? Les habitants des bords du Nil ont imaginé des solutions variées et les ont toutes adoptées simultanément. Ayant à deviner quelles pourraient être les occupations de l'homme dans l'autre monde, ils ont pensé, comme tous les autres peuples, qu'il devait continuer son existence terrestre. Les tribus de pêcheurs rêvent de mers poissonneuses, les Peaux-Rouges chasseurs imaginent des paradis peuplés de gibier. Les Égyptiens agriculteurs ont pensé que l'âme sèmerait du blé et que pour se mouvoir elle aurait des bateaux.

A cette conception simpliste ils ajoutèrent beaucoup d'autres suppositions et arrivèrent à une complication qui serait effrayante s'il n'était possible d'en découvrir les éléments et de les ramener à quelques idées primordiales.

Quand on parcourt le livre des pyramides, le rituel funéraire et les formules gravées sur les parois des tombes, on est stupéfait de l'abondance, de la variété et de l'incohérence des textes. Mais si on élague les redites et les gloses on arrive à un résumé facile à analyser.

Au livre des pyramides, composé des formules les plus anciennes, le défunt voyage dans la barque du Soleil. « Il se lève à la partie orientale du ciel comme Ra se lève à la partie orientale du ciel. » Il est protégé par tous les dieux contre les mauvais esprits et contre les fautes rituelles qu'il pourrait commettre. Pour plus de sureté, il fait croire qu'il est devenu ces dieux-là. Incidemment on parle du labourage.

Disons, en passant, que le défunt en labourant a deux buts : 1° accomplir pour le compte d'Osiris le travail que l'on doit à son maître ; 2° semer le blé qui est Osiris lui-même, en ce sens qu'il germera, poussera, revivra comme l'âme d'Osiris a survécu, comme l'âme du mort survivra.

Pour comprendre le rituel il est bon d'en donner quelques extraits dont la simple lecture fera comprendre les rôles variés qu'on assigne à l'âme.

Chap. I. — « O conducteur des âmes[1], conduisez l'âme de l'Osiris N. avec vous dans la demeure d'Osiris[2]. »

« Donnez pains et boissons a l'Osiris N. »

« O vous qui ouvrez les chemins »

« Qu'il pénètre à l'aide de ce chapitre dans la demeure d'Osiris, qu'il entre avec ardeur, et sorte heureusement »

« Qu'il sorte à son gré ».

« Il n'est pas trouvé de péché de lui dans la balance »

« Je vis dans la Société des dieux. J'avance dans la barque. »

« Si cette composition est sue par le défunt, il l'inscrira sur son sarcophage, car c'est le chapitre par lequel il sort et entre chaque jour qu'il lui plait dans sa demeure. Lui sont donnés pain, boisson et abondance de viandes... Il circule dans les champs d'Aarou où lui sont donnés le blé et l'orge car il est florissant comme il était sur terre. »

II. — Chapitre de sortir le jour et de vivre après la mort. « O Osiris lunaire, ouvre-moi le Tiaou, je sortirai le jour pour faire ce que je désire, parmi les vivants. »

IV. — « Je traverse l'espace liquide du ciel..., j'arrive, on me livre mon domaine. »

VI. — « Jugez-moi digne pour chaque journée qui s'accomplit ici, de fertiliser les champs, d'inonder les ruisseaux de transporter le sable de l'Est à l'Ouest.

VII. « Je suis l'être aux noms mystérieux qui se prépare

1) Le dieu Thot.
2) Traduction Pierret.

des demeures de milions d'années... Je sais, je sais[1] »!

X. — « Chapitre de sortir avec le don de la parole être vérité[2].

XV. — « Puissé-je marcher comme tu marches, sans faire de halte, ainsi que ta Sainteté, O Soleil ! qui n'a pas de maître, grand traverseur d'espace, pour qui des millions et des centaines de mille années ne sont qu'un moment ; tu te couches, mais tu subsistes. Les heures, les jours, les nuits, tu les multiplies également, tu subsistes d'après tes propres lois. Tu illumines la terre en t'offrant de tes propres mains sous la forme de Râ à ton lever à l'horizon. »

« Je contemple Râ dans le *naos* car je m'unis à son disque chaque jour. »

XXXI. — « Chapitre de repousser les reptiles qui viennent enlever les charmes de l'homme dans la région inférieure. »

« Arrière, recule, arrière, crocoditle, ne viens pas sur moi. J'ai la connaissance des charmes magiques. »

« Étant su ce chapitre, on sort le jour : on est à même de marcher sur terre parmi les vivants. »

XXXXI. — « J'entre, je sors, je vois, je ressuscite, je prononce des paroles, mon gosier est ouvert ; je crie, je suis sauf après la mort. »

XXXXIV. — « Le guide des chemins a fait mon éducation... je parle, je sais. Je suis Râ. Je ne suis pas détruit. Je vois tes mystères. Je ne suis pas détruit de nouveau. »

XXXXV. — Chapitre d'empêcher la corruption.

« Anubis soutient la momie debout. »

LI. — « Plusieurs chapitres pour respirer les souffles et avoir l'eau du Nil. »

LXXX. — « Plusieurs chapitres des transformations de l'âme en épervier d'or, en chefs divins et royaux, en dieu donnant la lumière, en lotus, en Phtah, en phénix (bennou

1) Cette formule indique que le défunt est initié aux mystères.

2) *Mâkherou*, La parole qui crée et réalise les objets figurés sur la table d'offrandes ou la stèle funéraire.

𓅜) en échassier (𓅝 dhouti) en âme ailée (𓅽 épervier à tête d'homme) en hirondelle, 𓆙 en serpent à tête humaine, en crocodile.

XCIV. — « Je me présente, j'arrive, j'ai mon intelligence, j'ai mon âme, je prévaux. Je suis muni des écrits de Thot. Le serpent Aker de Seth recule. J'apporte la palette, j'apporte l'écritoire : mes mains tiennent les livres de Thot, les mystérieuses archives de Thot. Me voici. »

XCVIII. — Chapitre d'amener la barque dans la divine région inférieure.

« J'apporte des liens pour entraver les mauvais principes dans ma marche vers la barque de Phtah. J'arrive dans les bassins de feu. Je me tiens dans la barque, je fais traverser le dieu. Je vogue, je navigue. J'ouvre les portes du sanctuaire; des terrains me sont répartis à l'heure voulue. »

C. — Faire la réunion de l'âme au défunt « la laisser monter dans la barque du Soleil avec la suite des dieux. »

CIII. — « Ouvrir le lieu où est Hathor. »

CIV. — « S'asseoir comme faisant partie des grands dieux. »

CXXV. — « Chapitre d'entrer dans la salle de la Vérité et de séparer l'homme de ses péchés afin qu'il voie la face des dieux. »

CXXX. — « Livre faisant vivre l'âme pour l'éternité. »

C'est une série de formules de sorcellerie, de rites pour les semailles. C'est une compilation de recettes sacrées.

CLXV. — Le dernier. — « Aborder au port. Ne pas le rendre invisible pour que le corps soit florissant et qu'il absorbe l'eau divine. »

On voit par ces citations que les fonctions de l'âme sont multiples et même contradictoires. On ne sait où habite le défunt : il est avec le soleil, il est dans les champs d'Aarou, il est dans son sarcophage et il peut, pendant le jour se promener parmi les vivants. Il est probable que, la nuit, le

cadavre dort et ne vient pas comme fantôme effrayer ses parents.

Tantôt l'âme est esclave et cultive la terre, tantôt elle vit avec les dieux et se confond avec eux.

Ces contradictions viennent de ce que les prêtres égyptiens se sont inspirés de toutes les croyances des peuples qui les entouraient, de tous les folklores de l'Afrique centrale d'où vient le Nil. Et pourtant ils ont groupé les chapitres du rituel de façon à former un *scénario* tout à fait logique.

C'est d'abord le *jugement* de l'*âme* par la balance. Je n'en ai pas parlé parce que tout le monde connaît cette scène curieuse représentée sur les papyrus, les sarcophages et les murailles des tombes.

Quand le mort a été reconnu digne d'être élu, il traverse successivement tous les locaux de l'enfer égyptien, soit à pied, soit en barque, grâce à des mots de passe, des textes récités, des gestes de sorcellerie, il se fait ouvrir les portes, avance, malgré les mauvais esprits qu'il sait combattre, arrive à la lumineuse demeure d'Hathor, prend place parmi les dieux, est admis à voyager dans la barque de Râ et finalement obtient l'immortalité.

A mesure que les contacts devenaient plus fréquents entre les idées égyptiennes et les croyances de l'Asie, le séjour des bienheureux s'est idéalisé, les moyens d'y parvenir se sont de plus en plus basés sur la morale, les scrupules de la conscience égyptienne ont été grandissants [1].

La loi des hommes finit par être : « Pratiquer la justice, faire le vrai ». Agir autrement, dit M. Moret, faire œuvre d'égoïsme, de violence, d'injustice, ce serait fausser l'harmonie préétablie entre les choses et les hommes, altérer l'œuvre du Créateur. L'injuste, le vicieux oublie qu'il n'est qu'une parcelle du divin dans le divin total (Brahmanisme); il dérange l'ordre de l'Univers, il « n'est pas dans le vrai ». Le juste continue l'œuvre de la Nature; en pratiquant la

1) Moret, le *Livre des morts* (ap. *Au Temps des Pharaons*).

charité, la fraternité, la justice il assure l'ordre commun, et comprend l'harmonie universelle (Bouddhisme); après la mort son destin est de jouir sans obstacle de la Vérité. »

« Ceux qui ont pratiqué la justice lorsqu'ils étaient sur terre et qui ont lutté pour leurs dieux, sont convoqués au séjour de la joie du Monde, pays où l'on vit de justice. Leurs actions justes leur sont comptées en présence du dieu grand, destructeur de l'iniquité, et Osiris leur dit : A vous la justice, justes, unissez-vous à ce que vous avez fait, dans la condition de ceux qui m'accompagnent au Palais de l'Esprit Saint. Vivez de ce dont ils s'alimentent; soyez possesseurs des libations de votre bassin; Il est tout entier rempli de justice »[1].

Malgré ces élans vers les sphères spiritualistes, l'Égyptien est resté attaché au culte des morts, attentif à satisfaire le fétiche du cadavre, à l'abreuver, à le servir de menus plantureux, à conserver la momie qui est sa chair.

« Quand le cadavre d'un Égyptien était descendu au caveau funéraire, on pouvait le croire en sécurité[2] : il était défendu par les portes murées, les puits d'accès remplis, les herses de pierre abaissées. Cependant au fond de son « château du double », l'âme veillait inquiète. Préserver le corps de la décomposition était une tâche relativement aisée, dont s'acquittaient au mieux les embaumeurs ». (Hérodote.)

« L'examen des momies prouve que l'appareil des bandelettes constituait une véritable armure protectrice. Le corps une fois enduit d'huile sainte, on remplissait les cavités du thorax et de l'abdomen, non seulement d'aromates, mais de statuettes et d'amulettes. On dorait la face et les doigts pour faire entrer dans le corps la vertu des métaux indestructibles. Sur la poitrine un cœur fixait la place de l'âme; le scarabée, l'épervier, l'uraeus protégeaient le torse et le front, et partout s'échelonnaient les figurines, sentinelles

1) Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 39.
2) Moret, *loc. cit.*

vigilantes. Un grand linceul maintenu par une bande de toile, ceignait le front, et, croisé sur la poitrine, s'ornait d'une figure d'Osiris adorée par le défunt. Cet équipement ne pouvait avoir toute sa vertu définitive sans le concours des prêtres et la récitation des formules ».

« Comme armes défensives, ce cadavre habité par les dieux possédait des formules gravées sur les murs ou les parois du sarcophage : on en disposait les lignes de telle sorte que les yeux de la momie puissent les lire commodément ».

Si l'on veut comprendre pourquoi en Égypte on a apporté tant d'attention à conserver l'intégrité du cadavre ; si l'on veut savoir d'où venait cette idée du double qui vivait dans le corps embaumé, il faut remonter les siècles et arriver à l'époque protohistorique, où l'on garnissait les tombes des rois de deux à trois cents grandes jarres pleines de nourriture ; il faut remonter encore plus haut et interroger la préhistoire et aussi les peuples sauvages, restés naïfs et apeurés comme les ancêtres des bords du Nil.

Ces êtres primitifs supposent que tous les objets qui les entourent ont une âme, un fétiche, doué de certains pouvoirs, méchant ou bienveillant et qu'il est bon de se rendre favorable.

Gérard de Rialle dans sa *Mythologie comparée* a bien montré comment on arrive à croire au fétiche de la pierre, de l'arbre, de la source, de la maison, des serpents, du gibier et de l'homme lui-même.

Mais quand l'homme périt, qu'arrive-t-il de cet esprit qui l'anime ? Il persiste et devient l'âme du cadavre, qu'il faut soigner, nourrir et loger.

Dès le début de leur histoire, les Chinois ont cru au fétiche du Ciel 天 « tien » et à celui de la Terre 地 « ti ». Ils en ont fait des principes et des puissances. Ils admettent encore les fétiches de l'arbre, du fleuve, du chemin, de la maison, de la ville, de la province. Ils ont un grand respect pour le fétiche

du défunt auquel ils offrent des prières, des sacrifices, un tombeau et de la nourriture.

La religion primitive du Japon, écrit M. Lafcadio Hearn, soumettait le monde des vivants au monde des morts. Les puissances invisibles gouvernaient tout. L'impalpable atmosphère était un océan d'esprits. Le sol lui-même que le Japonais labourait était pour lui tout pénétré de l'essence des morts. Les arbres qu'il savait sacrés lui semblaient hantés. Dans les rochers et les pierres, il croyait qu'une vie consciente résidait.

Les prêtres védiques admettaient les fétiches du soleil de la pluie, du feu, de la libation. Ils en avaient fait des dieux : Sûrya, Indra, Vâyu, Agni, Soma.

Les dieux de la Grèce avaient une semblable origine.

Par les mêmes procédés les Egyptiens se sont entourés de divinités nombreuses et ont religieusement conservé le culte du fétiche attaché au cadavre.

Ce double du mort, nous le connaissons bien et je viens d'en parler peut-être un peu longuement, mais je voudrais l'examiner à un point de vue particulier, celui de ses localisations et de ses supports.

Les hiéroglyphes qui représentent l'âme sont variés et correspondent peut-être à ses rôles différents. Tantôt c'est une grue à jabot *baï*, ou un épervier simple ou à tête humaine ou un groupe qui définit un spectre lumineux, tantôt un flabellum Khaïbit, l'ombre du mort. Mais le signe le plus fréquent est *Ka*, le *double* du défunt. « La destinée du double est liée intimement à celle du corps, et si le corps se décompose le double disparaît avec lui ; de là les soins donnés à la conservation de la momie et les précautions prises pour assurer la solidité de la tombe. Abandonné à lui-même le double ne pouvait se procurer les aliments et les objets de toute espèce qui lui étaient nécessaires, après comme avant le trépas : il fallait, pour qu'il les

Frontispice.

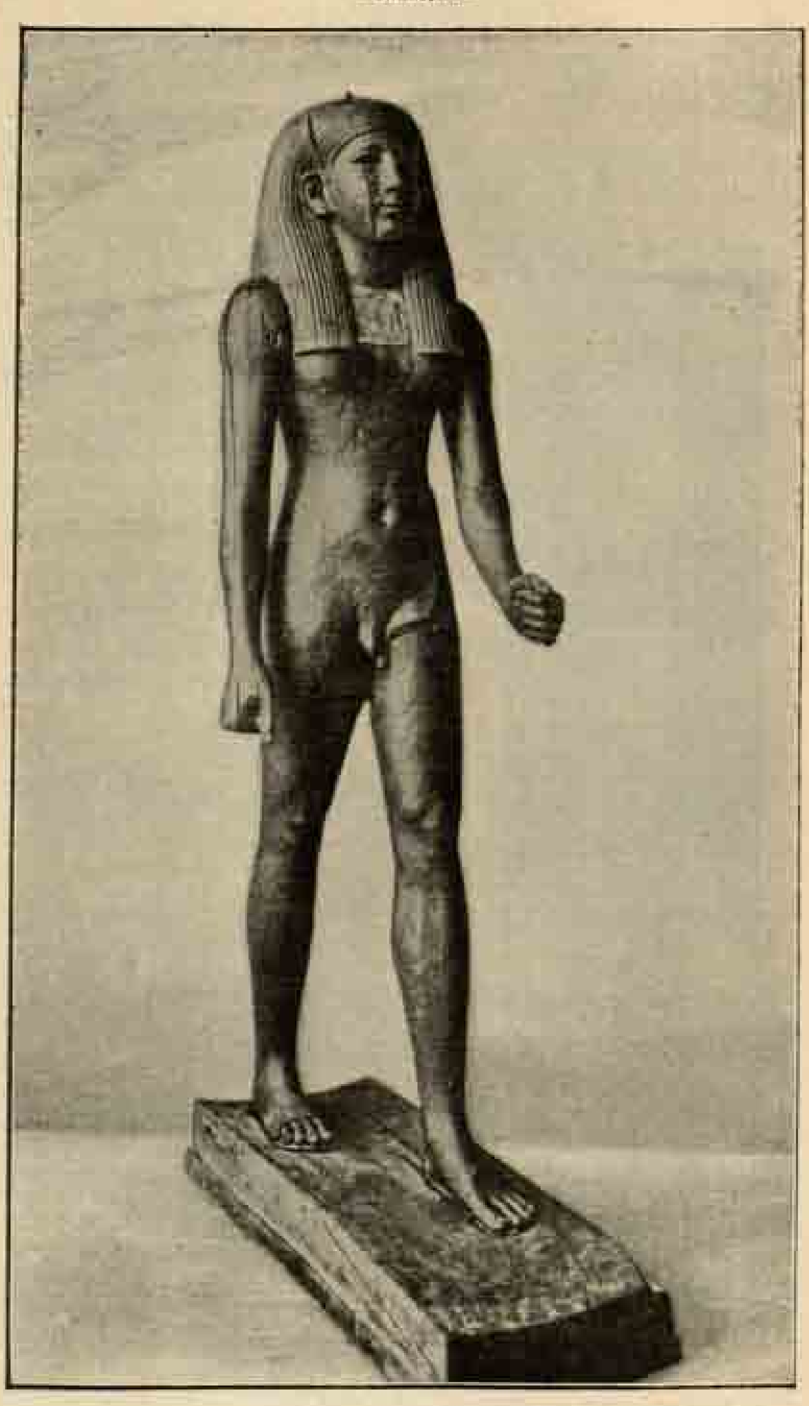


Fig. 1. — Le ka du roi Hor.

eût que les vivants les lui apportassent. « Tous les objets de quelque sorte qu'ils soient, que l'on recueille dans les tombeaux, stèles, sarcophages, statues, tables d'offrandes, vases et ustensiles, débris d'étoffes, armes, graines et fruits, ainsi que les bas-reliefs tracés sur les parois, contribuaient à ce résultat »[1].

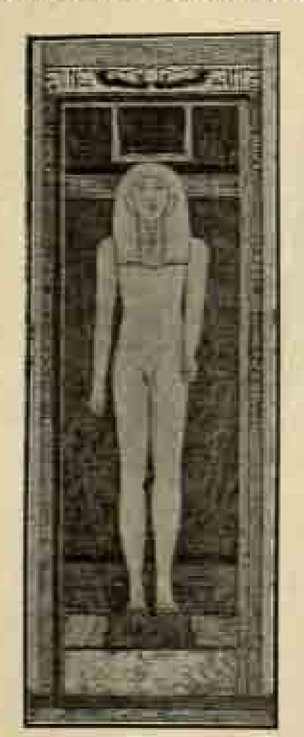


Fig. 2.

Si les Égyptiens n'avaient pas eu ces croyances, l'archéologie égyptienne n'existerait pas.

Lorsque Mariette découvrit dans les serdabs de Memphis et de Saqqara ces magnifiques statues de pierre ou de bois qui étaient les portraits des morts, il pensa qu'ils étaient des supports du double, que l'âme du cadavre venait les habiter et au besoin s'y réfugier en cas de destruction de la momie.

Les douze statues du roi Ousertesen I, trouvées à Licht sont à coup sûr des supports pour le double du grand souverain.

La même idée à dû présider à la représentation du double du roi qu'on voit sous la forme d'un jeune enfant. On pensait que le défunt devenu Osiris devait renaître sous la forme du jeune Horus; c'est sans doute pour cela que les morts sur les papyrus et les peintures sont représentés jeunes, déjà Horus. La princesse Nesi-Khonsou dont la momie montre une femme âgée, sur son papyrus funéraire est une adolescente (Musée Guimet).

Tandis que le sarcophage du roi Hor trouvé à Daschour présente un homme d'une cinquantaine d'années, la statue

1) Maspero, *Guide du Musée du Caire*, 1912, p. 7.

de son double nous montre un gracieux éphèbe (fig. 1 et 2) pourtant muni de la fausse barbe en feuilles de perséa et



Fig. 3. — Naissance d'Aménophis III et de son double.

coiffé de l'hiéroglyphe qui affirme son rôle d'âme ou de support de l'âme. Il y avait même, pour plus de sûreté, à côté

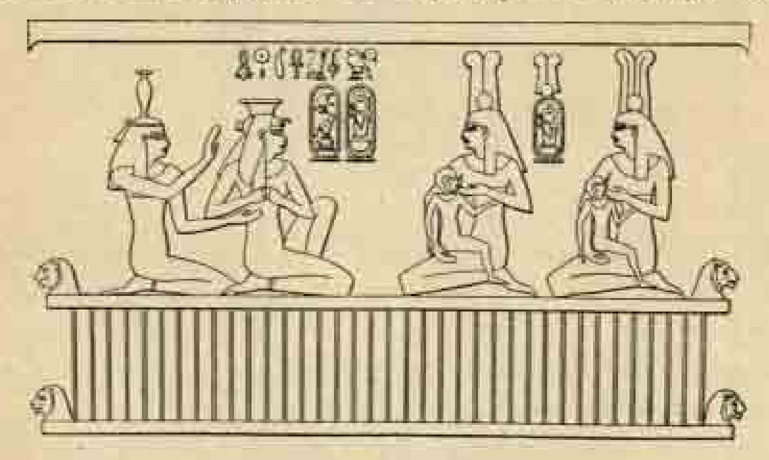


Fig. 4. — Aménophis III et son double allaités par les déesses.

de la statue une autre plus petite, une sorte de remplaçant en cas de perte du premier double.

Où la pensée se précise tout à fait c'est dans les bas-reliefs des temples de Déir-el-Bahari et de Louxor.

A Louxor on assiste à la naissance du roi Aménophis III et d'un seul coup on voit naître deux enfants, le roi et son double, tous deux sont allaités par les Déesses (fig. 3 et

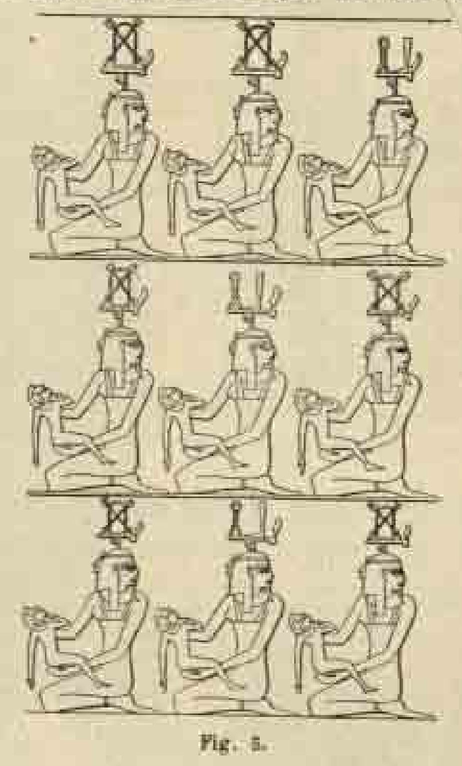


Fig. 5.

fig. 4). Par mesure de précaution on figure un pensionnat de doubles, il y en a neuf (ou quatorze), soignés par neuf déesses (fig. 5). A mesure que le roi grandit et devient homme, son ka demeuré adolescent, ne le quitte pas et l'accompagnera au delà de la mort (fig. 7).

Déjà la reine Hatazou (Hatshopsetou) à Déir-el-Bahari dans les tableaux qui racontent sa vie, se fait suivre partout de son ka, qui n'est pas une petite fille comme on pourrait le penser, mais un petit garçon tout nu, par la raison que la reine pour faire valoir ses droits à la couronne et pouvoir

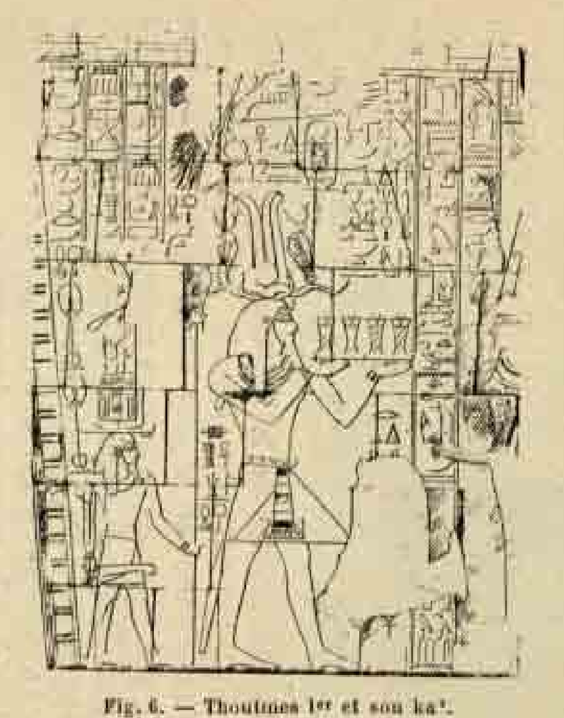


Fig. 6. — Thoutmes Ier et son ka[1].

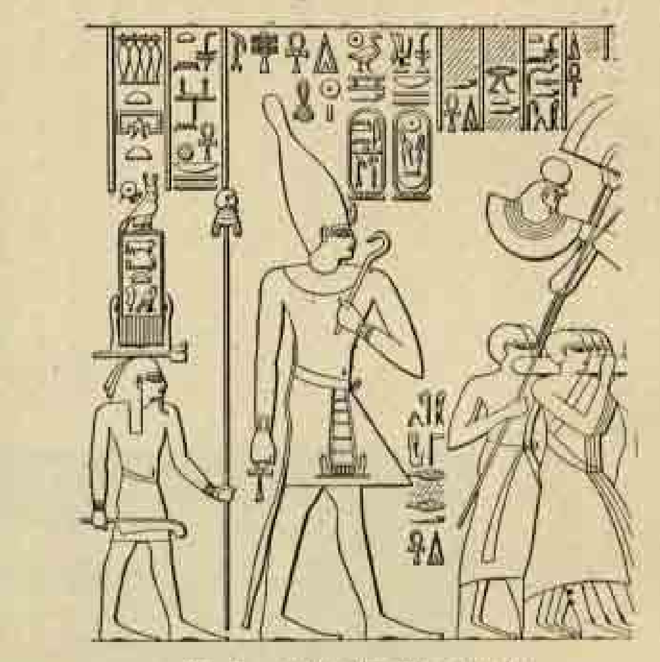


Fig. 7. — Aménophis III et son ka.

1) Les représentations de la reine Hatasou ont été mutilées par son successeur Thoutmes III; elles sont peu lisibles. Nous montrons le père de la reine dans une scène identique.

accomplir le rituel royal, se faisait dessiner avec un corps d'homme (fig. 6).

Il faut aussi rappeler la statue de bronze du roi Pepi Ier trouvée à Hiéraconpolis par M. Quibell et qui avait à côté d'elle, ou peut-être dans son buste une autre statue du roi toute petite (fig. 8).



Fig. 8.

Cette idée qui consiste à croire que c'est un petit enfant qui sert de support à l'âme n'est pas particulière à l'Égypte. Marc-Aurèle s'adressant à son âme l'appelait *animula blandula vagula*. Il se la représentait comme un petit être humain fait d'une matière ténue. Dans les images des premiers siècles du christianisme on voit les âmes sous la forme de petites figures humaines, les εἴδωλα des anciens Grecs[1].

Un bronze chinois du Musée Guimet montre un mendiant difforme avalant l'âme du philosophe Té-Kaï : cette âme est un tout petit vieillard (fig. 9).

Monseur a traité la question dans ses deux articles de la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LI, l'un sur *l'âme pupilline* et l'autre sur l'âme *poucet*. La première est le petit homme qu'on voit dans la prunelle des yeux des personnes vivantes : ce n'est autre chose que l'image de celui qui regarde et qu'on ne voit plus dans les yeux des morts, dont la pupille ne fait plus miroir. La seconde se rencontre à la fois dans les textes sanscrits et dans les croyances des sauvages.

1) G. de Rialle, p. 105.

Les Oupanichads donnent une place essentielle à l'idée que l'âme humaine est un homme haut d'un pouce qui siège dans le crâne ou dans la cavité du cœur; l'un de ces textes



Fig. 9.

réduit le volume de cette âmelette à la grosseur d'un grain de riz. Il faut lire à ce sujet l'histoire de Savitri.

D'après les Nootkas de la Colombie britannique, l'âme humaine est un tout petit homme qui se tient debout dans le haut de la tête : si pour un motif quelconque, il cesse de se tenir debout, son propriétaire perd la raison. Chez les

Dayaks de Bornéo, lorsqu'une âme s'est égarée, le sorcier par une conjuration, la fait revenir dans une coupe où les initiés la voient sous la forme d'un être humain en miniature. Pour les Malais, l'âme humaine est un petit homme ayant un pouce de hauteur et dont la forme et la complexion correspondent exactement à celle de l'individu dans le corps duquel il réside. Le conte du petit Poucet, le garçonnet haut d'un pouce qui est avalé par un bœuf puis par un loup, date du temps où l'on croyait à l'âmelette à forme humaine.

Dans bien des légendes, les nains sont habités par les âmes des personnes mortes.

Ceci explique le goût des anciens rois de l'Égypte pour les nains, qu'ils envoyaient chercher au centre de l'Afrique par de véritables expéditions. Ils avaient ainsi à côté d'eux, non pas des bouffons risibles, mais des porteurs pour leur âme, des Ka vivants qui ne les quittaient point et qui même après la mort pouvaient servir de support à leur ombre. Dans les tombes royales protohistoriques que M. Amélineau a découvertes à Abydos il a rencontré des stèles funéraires où l'on a figuré avec leurs noms — ceci est important car le nom fait vivre l'image — des servantes, des nains et des chiens. Il est probable que l'on avait sacrifié et enterré avec le roi les êtres familiers qui ne devaient jamais le quitter[1].

Les nains sont nus, les ka des rois sont nus et Monseur dit : « Lorsque les artistes ont représenté l'une ou l'autre des âmelettes que je crois dérivées de l'âme poucet, ils les ont représentées nues[2] ».

1) Ces stèles sont conservées au Musée Guimet.

2) Au moyen âge, on inventa sur Virgile beaucoup de légendes fantastiques. M. E. Rodocanachi (Supplément du *Figaro*, 19 octobre 1912) rapporte celle-ci : « Dès qu'il se sentir vieillir : il eut recours, pour se rajeunir à un procédé dont il avait le secret, mais qui ne laissait pas d'être aventuré. Il se fit découper en morceaux et saler dans une cuve, après avoir donné à l'un de ses serviteurs les indications nécessaires à la réussite de l'opération. La régénération s'opérait à merveille, lorsque l'empereur, inquiet du sort d'un si illustre sujet, entra précipitamment; le charme fut rompu ; on vit un petit enfant tout nu faire trois fois le tour de la cuve dans laquelle marinaient les morceaux du

Les peintures qui recouvrent les momies gréco-romaines d'Antinoé montrent la balance du jugement de l'âme. L'âme est figurée sur un des plateaxx par une sorte de petite poupée qui est nue fig. 10.

A ce sujet il faut parler des trépanations préhistoriques. On enlevait au crâne du mort une rondelle de la grosseur d'une pièce de vingt sous. On obtenait ainsi une ouverture assez grande pour donner passage à l'âme poucet qui pouvait s'échapper et gagner les régions paradisiaques. M. Bacot a rapporté du Tibet et donné au Musée Guimet un chapelet de rondelles crâniennes qui servait aux prêtres de la secte Bem-po à dire leurs prières ; chaque rondelle représente la porte par où une âme s'est élancée vers le ciel bouddhique.

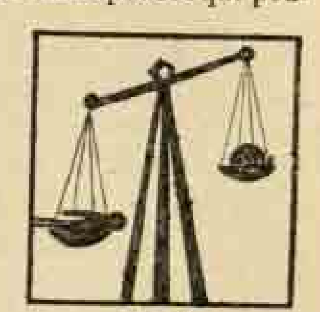


Fig. 10.

Si nous voulons résumer l'enseignement fourni par tous ces documents, nous voyons qu'au début de cette étude nous avons examiné les textes funéraires de l'Égypte. Après en avoir élagué les surcharges, nous en avons extrait les idées maîtresses que nous avons rapprochées des conceptions empruntées aux peuples primitifs et ces comparaisons nous ont permis d'expliquer bien des détails.

Je crois que pour ces rituels compliqués on pourrait continuer le travail et le faire porter sur les phrases les plus obscures; l'on arrivera certainement à les élucider en les mettant en contact avec les philosophies, les croyances, les usages, les superstitions des peuples qui ont connu les anciens Égyptiens.

E. Guimet.

poète, en criant à tue-tête : « Maudite soit l'heure de ta venue » et puis disparaître. Et telle fut la fin du poète. » On retrouve la l'idée de l'âme poucet, enfant nu, et le souvenir du dépeçage d'Osiris.

SUR LA SIGNIFICATION DU MOT « YOGA »

L'histoire du mot yoga est coextensive à l'histoire entière de la spéculation indienne, dont ce concept fut un des facteurs essentiels. Non seulement il appartient en propre à la doctrine spéciale qui porte ce nom, la plus ancienne peut-être des philosophies de l'Inde, mais il s'est imposé à la plupart des systèmes. Aussi, le mot prit-il de bonne heure des acceptions diverses dont les Indiens eux-mêmes s'étonnèrent, avouant ainsi que la signification primitive, ou du moins le rapport entre le sens originel et les sens accessoires, leur échappait. Deux ouvrages d'inspiration et d'époque extrêmement disparates, le « Sarvadarçana saṃgraha », œuvre de Mâdhava (XIIe s.), et la « Bhagavad-Gîtâ », composée entre le IIe s. avant et le IIe s. après notre ère, vont nous montrer, à titre d'exemples, par la multiplicité des valeurs accordées au mot yoga, combien vague devint la signification de ce terme[1].

Tandis que les « Yoga Sûtras », attribués à Patañjali, et qui peuvent dater du IIe s. avant notre ère[2], n'admettent expressément qu'un sens technique du mot yoga : « la restriction des modifications de l'esprit »[3]; le Patañjali darçana,

1) Dans son *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, t. I, 1907, p. 300-302, M. P. Oltramare a noté quelques-unes des acceptions les plus fréquentes du mot yoga.

2) Garbe, *Bhagavad gîtâ*, Einleitung.

3) Yogaç cittavṛtti nirodhaḥ, I, 2. On peut entendre ce mot même de nirodha en diverses manières : comme « restriction », « contrôle », ou « destruction ». Le commentaire de Bhoja Râjâ glose : nivarttanam. Ballantyne traduit : « the hindering, or the preventing » (*Aphorisms of the Yoga Philosophy*, Allahabad, 1852, p. 3). Râma Prasâda traduit ainsi : « the restraint of mental modifications » (Patañjali's Yoga sûtra, vol. IV des *Sacred Books of the Hindus*, Allahabad, 1910). Swâmi Vivekananda : « restraining the mindstuff from taking

XV[e] chapitre du « Sarvadarçana Samgraha », juxtapose à ce premier sens trois autres significations. Le yoga est défini, d'après Yâjñavalkya, « la conjonction de l'âme individuelle et de l'âme suprême » (saṃyogo yoga ity ukto jîvâtma paramâtmanoḥ). Il est défini ensuite par la contemplation, samâdhi (yogaḥ samâdhir iti) ; et, plus loin, par la « pratique de la mortification, de la récitation et de la soumission au Seigneur », considérées comme des moyens de produire le yoga (Sâ ca tapaḥ svâdhyâyeçvarapraṇidhânâtmikâ kriyâ yogasâdhanatvâd yoga iti). Mâdhava observe que ce dernier sens est indirect, comme lorsque, définissant le moyen par la fin, on dit : « le beurre, c'est la longévité » (yathâyur ghṛtam iti). Mais il est surpris de constater que l'on glose quelquefois yoga par Samâdhi, car ici le tout est défini par la partie : Patañjali ne place-t-il pas le samâdhi parmi les huit membres (aṅgâni, II, 29) du yoga ? Il remarque avec justesse que la signification la plus technique, celle des Yoga Sûtras, est déjà une déviation du sens étymologique : « puisque, dit-il, nous lisons dans les listes des racines que la racine yuj est employée au sens de joindre, comment le mot yoga, qui en dérive, ne signifierait-il pas conjonction, au lieu de restriction ? » (nanu yujir yoga iti saṃyogârtha tayâ paripaṭhitâd-yujerniṣpanno yogaçabdaḥ saṃyogavacana eva syân na tunirodhavacanaḥ[1]). A l'appui de cette objection, il allègue la citation de Yâjñavalkya ; seulement il ne sait quelle conclusion en tirer, car, effectivement, l'union de deux âmes et la restriction des modalités du principe pensant sont des notions différentes, alors même qu'on tiendrait compte d'une formule intermédiaire, prêtée par Mâdhava aux Pâçupatas : « le yoga est la conjonction de l'âme avec Dieu par la médiation de l'intellect » (cittâdvâreṇâtmeçvarasambandho yogaḥ[2]).

various forms » ; le même auteur, au sûtra 12, traduit nirodha par : « control ». Deussen (*Geschichte der Philosophie*, I, III, p. 513 et suiv.) : « die Unterdrückung der Funktionen des Bewusstseins ».

1) Ed. Âpte, p. 129 ; trad. Cowell, p. 242.

2) *Ibid.*, p. 102, Âpte.

Quoique antérieure d'au moins dix siècles, la Bhagavad-Gîtâ prenait déjà le mot yoga en une multitude de sens difficiles à concilier. Ce terme y est synonyme tantôt de pratique humaine[1], tantôt de puissance divine, faiseuse de prestiges[2], tantôt d'union de l'homme avec une fonction, une faculté déterminée[3]. Dans ce dernier cas, il est malaisé de décider si le sens est : uni à telle faculté, ou : trouvant l'unité dans telle faculté ; les traducteurs se sont volontiers contentés d'expressions telles que : adonné à, consacré à (Deussen : Hingebung an... Garbe : Ergebung, Versenkung). Occasionnellement, yoga est « défini par l'indifférence » (proktaḥ sâmyena, VI, 33) ; ou par « le déliement des liens de la douleur » (duḥkhasamyoga viyogam, VI, 23). Manifestement le mot yoga renferme, à lui seul, une signification propre, car il est fait un fréquent usage du participe yukta, « joint », « en union », employé absolument[4]. Aucune mention d'ailleurs n'apparaît, du sens technique possédé par le mot yoga dans les « Yoga Sûtras (cittavṛttinirodha), soit que ce texte n'ait pas encore été très répandu quand s'élabora l'épopée, soit plutôt que la « Bhagavad-Gîtâ » ait été l'œuvre, non d'un yogin authentique, mais d'un auteur éclectique de la secte des Bhâgavatas : cependant, cette dernière alternative fût-elle exacte, le poème ne cesserait pas de présenter, pour la question qui nous occupe, une valeur documentaire.

Il faudrait pouvoir remonter très haut dans l'histoire de la pensée indienne, pour avoir quelque chance de découvrir le

1) Par exemple : III, 3, où jñânayoga est opposé à karmayoga comme Sâṃkhya à Yoga ; V, 1 oppose yogam à sannyâsaṃ, renoncement, quoique ces deux termes soient peu après identifiés : VI, 2.

2) IX, 5, et XI, 8 : paçya me yogam aiçvaram, « regarde mon yoga souverain » ; XI, 9 : Mahâyogeçvaro Hariḥ, « Hari, Seigneur du grand Yoga » ; cf. XVIII, 75 : Yogeçvara ; VII, 25 : Yogamâyâ samâvṛtaḥ, « je suis (dit le Bienheureux) enveloppé dans l'illusion du Yoga.

3) Abhyâsayoga, VIII, 8 ; XII, 9 ; — bhaktiy., XIV, 26 ; — jñânay, III, 3 ; XVI, 1 ; — Karmay, III, 3, V, 2 ; — buddhiy, II, 49 ; X, 10 ; XVIII, 57 ; — dhyânay, XVIII, 52 ; — âtmay, XI, 47.

4) VI, 8 ; 14 ; 17 ; 18 ; 47 ; cf. VI, 12 : yuñjyâd yogam.

sens primitif du mot yoga. Les inductions que nous allons tenter seront hypothétiques, mais non pas tout à fait arbitraires, car elles chercheront à interpréter les données des « Yoga Sûtras » en fonction des plus anciennes Upaniṣads, surtout de la « Chândogya ». Bien que les plus vieux de ces textes, qu'il faut situer vers le VI[e] s. avant notre ère, n'emploient guère le terme même de yoga, c'est assurément dans les conceptions dont ils témoignent, que la philosophie Yoga, comme la plupart des autres systèmes, puisa ses inspirations.

Le sens premier ne paraît pas être « union avec Dieu »; c'est là sans doute une acception dérivée. La tradition veut que le système Yoga ait été une transposition pratique des doctrines spéculatives du Sâṃkhya; puis donc que le Sâṃkhya est athée, le théisme du Yoga ne doit pas être primitif. Certes il intervient dans les « Yoga Sûtras » (I, 23-27; II, 1; 45), le plus ancien texte de l'école; mais Garbe a établi[1] qu'il n'y joue qu'un rôle accessoire et ne sert en rien à définir le concept de yoga. Nous avons constaté que la « Bhagavad-Gîtâ » elle-même, si théiste soit-elle, emploie souvent l'expression yukta en un sens absolu. Si âtmayogât, XI, 47, peut signifier : « en t'unissant à moi, qui suis l'Âtman suprême », ce terme peut aussi équivaloir à : « en unifiant ton âtman », sens que présentent maints passages du poème[2]. Ces deux acceptions, quoique bien différentes, sont étroitement connexes, car il est explicitement affirmé que l'unification du soi est le moyen de l'union avec Dieu : mâm eva eṣyasi, yuktvâ evam âtmânam (IX, 34). Voici, de la part d'un fidèle théiste l'aveu très net que le yoga implique un état ou acte intérieur (habitus, ἕξις, diraient un Latin ou un Grec), avant de devenir synonyme de fusion avec un autre être.

1) *Sâmkhya Philosophie*, p. 40 et suiv.

2) VI, 10 : yogî yuñjîta âtmânam; 15 : yuñjann... yogî; 19 : yuñjato yogam âtmanaḥ; 28 : yuñjann... âtmânam yogî. Cf. Mahânâr. Up., 63, 21; et Maitr. Up., 6, 3 : âtmânam yuñjîta; Çvet. Up. 2, 9.

L'étymologie suggère que cet état ou cette action consiste à joindre, ajuster, maintenir ensemble, au prix d'un effort. La racine yuj trouve un emploi concret dans l'idée d'atteler des chevaux à une voiture. Le Rgveda[1] fait usage de cette même racine, métaphoriquement, pour décrire les préparatifs des prêtres se disposant à célébrer un sacrifice : « ils attellent leur esprit » à cette besogne (yuñjate manas). Yoga doit donc avoir signifié non pas tant une « unification », au sens de la « simplification » alexandrine, ἕνωσις, qu'un effort pour introduire de la cohésion dans une multiplicité, pour combattre une dispersion. La pluralité des facteurs mis en œuvre est conservée, mais ils sont groupés en un faisceau, et par là leur est interdite toute manière d'être inconciliable avec l'union étroite qu'on leur impose. Ainsi se comprend que l'ajustement soit une concentration, et que la concentration suppose une certaine coercition exercée sur les éléments associés. De fait, le sens de « restriction » ou, métaphoriquement, de « contrôle », est seul invoqué par les Yoga Sûtras qui définissent yoga par nirodha.

Mais il faudrait savoir sur quels facteurs s'exerce l'effort de groupement et de restriction, quelle est cette diversité qu'il y a lieu de contenir et d'endiguer. Selon le texte attribué à Patañjali, ce sont les modifications de l'organe pensant (cittavrtti). Mais nous ne croyons pas impossible de remonter à une phase antérieure, moins nettement psychologique, de la doctrine. Notre reconstruction abstraite et schématique peut trouver ici un fil conducteur, non plus dans l'usage littéral du mot yoga, mais dans le fonds commun des doctrines ou des pratiques des sectateurs du Yoga. Or, parmi tous les systèmes indiens, le yoga est sans conteste celui pour lequel la discipline corporelle, les attitudes du corps ont le plus d'importance ; c'est une ascèse, moins au sens de mortification, que dans l'acception propre du mot grec ; ce n'est pas simplement, d'une façon abstraite, une règle de vie,

1) V, 81, 1. Nous devons ce renseignement à M. Finot.

mais une réglementation des fonctions vitales. La conduite singulière des yogis qui n'ont jamais cessé de pulluler sur la terre indienne, l'atteste péremptoirement : roidis dans l'immobilité ou disloqués dans l'acrobatie, charlatans ou fanatiques consacrent une énergie intense à soustraire au mécanisme inconscient de l'instinct, pour les assujettir à la volonté, d'élémentaires activités physiologiques.

Or, entre ces fonctions, celles que les yogis ont de tout temps disciplinées avec le plus d'insistance, ce sont les phases de la respiration. Les exercices de cet ordre appartiennent en propre au Yoga, ils trouvent une place dans les traités les plus spéculatifs de la doctrine, place restreinte sans doute, mais mentionnée avec persistance à travers les exposés des époques les plus diverses. Par ce fait tout à fait spécial, le Yoga diffère essentiellement des préoccupations du salut par la connaissance, ou par le rite, ou par la dévotion, où s'absorbait l'attention des autres systèmes. Plus ce caractère semble étrange, sans analogue, plus il y a lieu de supposer qu'il exprime la forme primitive de la doctrine. Nous savons d'autre part, grâce aux premières Upaniṣads, que la vieille croyance, antérieure aux philosophies, concevait la vie, indistinctement corporelle et psychique, comme résultant du concours de plusieurs souffles vitaux, les prâṇas. Il est donc très probable que le Yoga, sous sa forme originaire, pure gymnastique respiratoire, consistait en une concentration des souffles[1]. Cette emprise de la volonté sur les éléments de la vie fait, pensait-on sans doute, que l'homme se possède lui-même par son effort pour se ramasser en soi et se contenir en s'unifiant. De par le principe, tacitement admis, de l'identité du microcosme et du macrocosme, cette doctrine s'accordait avec les antiques théories cosmologiques du monde objectif expliqué par un principe aériforme, Vâyu, le Vent. Il pouvait donc suffire de se saisir soi-même pour

1) J. Dahlmann remarque, sans y insister, mais avec raison, que yoga « bedeutet Anspannung der Organe ». *Sâṃkhya-Philosophie*, 159.

conquérir tout l'univers; effectivement, les yogis ont toujours pensé que plus leur concentration était intense, plus elle équivalait à une maîtrise sur la nature entière ; de là les pouvoirs surnaturels qu'ils se flattèrent d'acquérir[1]. Cette dicispline, d'ailleurs, prenait une valeur religieuse : des puissances divines, en effet, obscurément représentées sous des formes mythiques, président à chacun des souffles ; ou plutôt, car les Indiens furent rarement dupes de ces mythes, chaque souffle est une formule sacrée ; leur ajustement aboutit à constituer un « corps de mantras » ; leur condensation effectue l'absolu lui-même, sous les espèces de l'unique, de l'incomparable, de l'éternelle syllabe Om[2]. L'ascèse est une prière qui n'invoque pas seulement, mais qui réalise l'existence suprême ; la physiologie des prāṇas est un ritualisme; il convient que la vie soit une liturgie, puisque l'absolu est la Parole rituelle, le Brahman.

A mesure que se développaient l'observation et le raisonnement, des théories se formèrent, physiologiques et psychologiques, auxquelles présidait cette notion essentielle de concentration. La convergence des soixante-douze mille veines dans le péricarde atteste anatomiquement l'unité des souffles ; pareillement le manas, qui siège dans le cœur (Ait. 1, 2, 4), constitue, pour parler comme Aristote, une κοινὴ αἴσθησις, racine commune des divers sens. Mais cette unité, si naturelle qu'elle est inscrite dans l'anatomie, s'intensifie par les exercices ascétiques. Leur effet le plus fréquemment désiré par les yogis est de concentrer toute la vie dans cette artère suṣumnā qui, montant par le milieu du corps, relie les « lotus » présidant aux fonctions organiques, nous dirions volontiers les centres nerveux médullaires et cérébraux. La « Chāndogya Upaniṣad » avait inauguré ces spéculations physiologiques, en déclarant que la suṣumnā est une voie qui,

1) La notion du yoga érigé en puissance fantasmagorique, Māyā, que nous avons signalée chez les Bhāgavatas, paraît n'être que l'objectivation en une entité de ces prétendus pouvoirs que posséderaient les yogis.

2) Maitr. Up., 6, 25 : le yoga conçu comme la liaison entre Prāṇa et Om.

du cœur, permet de s'élever jusqu'à sortir par le sommet de la tête et de s'unir au Brahman[1]. On fera partir, plus tard, cette artère, d'une région plus basse que le cœur, afin qu'elle serve plus complètement de trait d'union entre les diverses régions du corps; les uns conserveront, les autres répudieront l'idée d'une fente crânienne, selon qu'on définira le yoga une union avec un principe supra-humain, ou au contraire une concentration de l'activité organique : cette anatomie a varié comme les convictions spéculatives, et se compliqua sans cesse, jusque dans le Tantrisme. Les « Yoga Sûtras » et plus généralement le Râja Yoga s'abstinrent souvent de semblables doctrines; mais le Haṭha Yoga ou Kriya Yoga s'y complut; car la valeur mystique de chaque posture (âsana) qu'il recommande s'explique par la conformation et les fonctions du corps. Selon la « Gheraṇḍâ Saṃhitâ », il s'agit de provoquer l'éveil[2] de la force Kuṇḍalinî, qui dans sa position spontanée s'enroule, telle qu'un serpent, dans le bas du corps, de façon à la hausser jusqu'au niveau de l'âme individuelle (jîva) et à la confondre avec l'Esprit, Çiva (III, 10, § 40). Il semble quelquefois que la Kuṇḍalinî, pressée par les exercices respiratoires, cherche à trouver de l'air par la soupape crânienne; c'est plutôt, cependant, parce que l'organe interne est excité par le vent[3], qu'il faut modérer la

1) 8, 6, 5-6. Le *Bhâgavata Purâṇa* reprend cette idée : celui qui a pratiqué le yoga, sortant par la suṣumnâ lumineuse, et traversant le monde de Brahmâ, va se réunir à Vaiçvânara (Vaiçvânaraṃ yâti vihâyasâ gataḥ suṣumnayâ brahmapathena çociṣâ, I, II, 24).

2) II, § 31 : jâgarti, III, 21, § 82 ; 22, § 84 : çaktipabdhakâriṇî.

3) Le point en litige est la signification de vâtâhatam. Nandalal Sinha (qui cite ce texte à propos du sûtra V, II, 16, des « Vaiçeṣika sûtras » de Kaṇâda, *Sacred Books of the Hindus*, t. VI), traduit : Smitten with air, « éprise d'air », comme s'il y avait vâtahatam ; mais le texte porte vâtâhatam, « stimulée, secouée par l'air ». Cf. Monier Williams, *Sanskrit. English Diction.*, 935, col. *a* et *b*. Voici le texte cité, extrait du « Skandapurâṇa » : afin d'éviter cette excitation de l'organe interne (citta), il convient « de se mettre sur ses gardes, de restreindre l'air, en vue de calmer le citta ; et, pour restreindre l'air, de pratiquer le yoga » :

respiration, afin d'apaiser la pensée. Si l'on en croit la « Haṭhayoga pradîpikâ », le yogin tend simplement à faire retraite dans la suṣumnâ, renonçant à toute perception extérieure : il n'est pas question de s'unir à l'absolu, mais de demeurer inerte, « comme un oiseau privé de ses ailes » (IV, 92). Une grande indécision a donc régné sur le processus organique où se réalise l'ascétisme mystique ; mais dans les deux interprétations principales de l'idée de yoga, union à un principe supérieur ou unification subjective, c'est l'idée de concentration qui s'est toujours imposée.

Il en fut de même en ce qui concerne les doctrines psychologiques. La concentration de l'esprit s'opère d'abord de manière négative, comme la conséquence d'un certain nombre d'abstentions : intempérances maîtrisées ou mouvements inhibés (cf. les définitions de yama, II, 30, Yoga Sût. ; niyama, 32 ; âsana, 46 ; prâṇâyâma, 49) ; puis le pratyâhâra rétracte les fonctions sensitives (Chând. Up., 8, 15, Kṣur., 3 ; Maitr, 6, 25) ; la dhâraṇâ fixe la pensée (citta) en un point (III, 1) ; le dhyâna dirige et maintient avec continuité le flux de la pensée sur ce point unique (2) ; le samâdhi absorbe la pensée dans ce seul objet, la vidant de sa propre forme (3). Ces membres (angâni) du yoga représentent des étapes successives d'une ascèse qui pourrait se formuler : l'énergie mise au service de l'inertie. Toute cette discipline serait dépourvue de sens, s'il s'agissait de hausser notre réflexion jusqu'à l'intuition d'un Être suprême ; traduire dhyâna par méditation et samâdhi par contemplation risque de faire méconnaître que le yogin prétend n'exalter sa pensée qu'en l'annihilant. La résorption du manas ou du citta dans l'âtman, à laquelle se réduit en somme le processus psychologique du yoga, n'est point, du moins primitivement, une aspiration à la spiritualité, mais à l'impassibilité : tel est

Vâtâhatam tathâ cittaṃ tasmâttasya na viçvaset
ato'nilaṃ nirundhîta cittasya sthairyahetave
marun nirodhanârthâya ṣaḍangaṃ yogam abhyaset.

Ici vâta, anila, marut désignent le souffle vital.

le seul but que l'on recherche en retranchant fermement en soi son organe interne (âtmasthe manasi). Cet ascétisme n'est en aucune façon une recherche de la douleur; au contraire il faut que la posture soit à la fois stable et agréable (II, 46 - sthira-sukham âsanam); et les Vaiçesika sûtras définissent le yoga par l'absence de douleur[1]. A cet égard, le Yoga, si particulière que soit sa discipline, s'attaque au même problème que les autres systèmes philosophiques de l'Inde : il veut mettre un terme à la souffrance. Sa solution consiste, semble-t-il, en un renoncement non plus seulement à la vie du monde, tel que le renoncement du sannyâsin brahmanique ou du bhikṣu bouddhique, mais même à la vie du microcosme; c'est un effort pour trouver la solitude en s'abstrayant même de cette ville aux portes multiples qu'est le corps. Ainsi, pour la psychologie comme pour la physiologie, la notion de concentration des souffles aboutit à l'idée de retraite; yoga, qui signifiait joindre, en vint à désigner l'isolement (kaivalyam); nous n'apercevons que l'idée de concentration des souffles comme intermédiaire ou trait d'union entre ces deux concepts.

Notre hypothèse, dont nous ne nous dissimulons pas le caractère partiellement conjectural, peut trouver quelque confirmation dans diverses considérations historiques. L'évolution du mot yoga se produisit en corrélation avec celle du terme âtman. L'âtman désignait la personnalité indistinctement comme corps et comme esprit : c'était le soi-même de chacun; pareillement, les prâṇas sont à la fois principes de vie physique et spirituelle; en particulier la Kuṇḍalinî est dite âtmarûpa. Se recueillir en l'âtman, c'est-à-dire pratiquer le yoga, n'est donc pas sortir de soi, mais au contraire se ramasser en soi. Le yoga était simplement la maîtrise de

1) Tadanârambha âtmasthe manasi çarîrasya duḥkhâbhâvaḥ sa yogaḥ (ici tad signifie duḥkhâbhâvaḥ, ainsi qu'il appert du contexte) : « quand ne se produit plus ni plaisir, ni douleur, le manas étant fermement établi à l'intérieur de l'âme; et quand il n'existe point de douleur dans le corps, c'est le yoga ».

soi[1]. Plus tard seulement, quand l'âtman fût hypostasié en un absolu métaphysique, un et unique dont les âmes individuelles sont censées n'être que des participations, on conçut le yoga comme un effort de l'homme pour se surpasser et s'unir à un principe transcendant. Cette transformation dut s'opérer sous l'influence du Vedânta. Mais des traces de la signification primitive subsistèrent à côté de l'acception nouvelle : par exemple, Vijñânabhikṣu, au XVIe s., dans le « Yogasâra samgraha », I, p. 1, donne la définition suivante : « le Yoga consiste dans la suppression des modifications de l'organe pensant, laquelle fait résider définitivement l'esprit dans sa vraie nature » (Puruṣasyâtyantika svarûpâvasthiter hetuçcittavrttinirodho yoga iti). Cette vraie nature, c'est sans doute l'absolu, le Puruṣa, — terme dont l'histoire est parallèle à celle d'âtman —, mais c'est aussi nous-même, ou plutôt l'absolu en nous[2]. D'autre part, il y eut une époque reculée où le mot même d'âtman désignait le souffle, la fonction respiratoire comme principe de vie ; si oubliée que fût par la suite cette acception primitive, il est vraisemblable que des expressions telles que âtmayoga, et celles toutes

1) *Bhag.-Gita*, IV, 27 : âtmasamyamayoga. *Bhâg. Pur.*, XI, XXIX, 1 : la maîtrise de soi est la condition du yoga.

2) Cette définition se retrouve dans des textes chinois et japonais relatifs au Yoga, si l'on en croit Jushinhinso, qui, au dire de Sadajiro Sugiura (Hindu logic as preserved in China and Japan, p. 12), « maintains *the principle of the mutual relation* (au sens d'ajustement, d'adaptation réciproque : sô-ô 相應) *of the internal mind* to be the true ego ». Cette définition du yoga paraît bien corroborer notre interprétation. Il ne serait pas surprenant que la signification authentique du mot yoga se fût mieux conservée dans les textes chinois, que sur le sol même de l'Inde, où des idées différentes et nouvelles oblitérèrent ce sens fondamental. Quand nous apprenons que les docteurs de Ceylan classèrent le yoga parmi les « catégories du mal » et l'entendirent comme l'attachement qui nous enchaîne à la transmigration (*cf.* Aung, *Compendium of Philosophy* = Abhidhammattha sangaha, œuvre du XIIe s., p. 171 de la trad. anglaise publiée par la P. T. S.), devons-nous voir là un étrange contresens sur le mot yoga, nom d'une philosophie qui, comme toutes les autres, veut justement nous arracher à la transmigration, — ou tout simplement un emploi spontané du mot yoga avec sa valeur étymologique de liaison, d'attache?

similaires que nous avons notées, aient d'abord fait allusion à la concentration des souffles. A une époque tardive, le « Bhâgavata Purâṇa » parle encore de la nature aériforme du for intérieur des maîtres du Yoga (yogeçvarâṇâm... pavanântarâtmanâm, I, II, 23). C'est précisément quand on perdit de vue l'acception originaire du mot âtman, que l'on définit le yoga par la résorption du sens interne dans l'âtman. Mais il se trouve qu'avant de signifier principe pensant, citta, le manas aurait été un organe sensoriel, donc un souffle, prâṇa. On comprend que la philosophie yoga n'ait jamais renoncé à ses pratiques de gymnastique respiratoire, car la plupart des concepts sur lesquels elle se fonde avaient présenté, dans une cosmologie préhistorique, mais jamais tout à fait disparue, dont le principe explicatif était le vent ou l'air, une signification très concrète.

L'âtman ne devint jamais tellement transcendant, que le point de vue de l'immanence ne conservât sa légitimité. Aussi, alors même qu'il devenait synonyme d'un effort de l'individu pour se dépasser soi-même et s'unir soit au Brahman, soit à Kṛṣṇa, le yoga restait une aspiration subjective, interne, à l'unité. De là tant d'expressions, en apparence contradictoires, de la « Bhagavad-Gîtâ », qui attestent la fusion, dans l'école au moins des Bhâgavatas, entre l'antique ascèse et la piété théiste ; yoga se rapproche de bhakti, adoration confiante, amour dévot, quoique des expressions telles que bhakti yoga (XIV, 26)[1], bhaktyâ yukto (VIII, 10) maintiennent la spécificité des deux concepts. D'ailleurs, le mot yoga gardait de ses origines la notion d'effort, de coercition, de volonté tendue : facteur conceptuel qui préservait ce terme d'une assimilation complète à l'idée quiétiste d'abandon. Il arrive à la Bhagavad-Gîtâ, ce manuel du quiétisme, qui est aussi une véhémente exhortation à l'action, même à la violence, de présenter le yoga comme une force, bala[2], ou

1) *Cf Bhâgavata Purâna*, XI, XXIX ; III, XXIX ; bhakti et yoga identifiés en III, XXV.

2) VIII, 10 : par la force du yoga dirigeant son souffle dans l'intervalle,

encore comme une discipline assidûment pratiquée, comme exercice répété, persévérant, abhyâsa[1].

Cette notion d'une discipline intérieure est si essentielle au yoga, qu'elle se retrouve dans un rameau divergent de la philosophie de ce nom, dans l'une des principales écoles bouddhiques. Le Bouddhisme qui, dès sa forme primitive, avait fait de nombreux emprunts au Yoga[2], en vint à se l'incorporer tout entier conformément à ses propres dogmes. Certains adeptes du Grand Véhicule, parmi les plus illustres, voulurent adopter le genre de vie prescrit par l'antique Yoga : ce furent les Yogâvacaras, dont parle le « Milinda Pañha »[3], ou, selon le nom qui a prévalu, les Yogâcâras. Or, mener une existence de yogin, ce fut pour eux, non plus sans doute, comme pour les yogis authentiques, se retrancher dans la catalepsie, mais cependant encore exercer par soi-même une discipline pratique et intellectuelle poursuivie avec énergie à travers une succession de phases qui acheminent vers un état de perfection se suffisant à lui-même. Si ces étapes s'objectivèrent en degrés de l'être, ou, comme dit un Asanga, en bhumis (terres), si la psychologie mystique se projeta en ontologie, c'est là une nouveauté, mais elle ne masque pas la persistance d'une méthode empruntée au Yoga.

La preuve que yoga signifiait avant tout un effort de con-

exactement, des deux sourcils : yogabalena caiva bhruvor madhye prâṇam aveçya samyak. Quand le yoga est hypostasié, nous avons reconnu que c'est sous forme d'une puissance : le *Bhâgavata Purâna*, I, ii, 28, parle de « la force, faiseuse de prestiges, du yoga », dont s'arme Indra : Yogamâyâbalena.

1) VII, 8 : abhyâsayoga yuktena. XII, 9 : abhyâsayogena. Déjà l'une des définitions du yoga présentées par *Yoga sûtras*, I, 32, était : ekatattvâbhyâsa, que M. P. Oltramare (*loc. cit.*) traduit : « application de la pensée à l'essence unique », comme s'il s'agissait ici de l'union avec Dieu, mais qui, croyons-nous, peut signifier tout simplement, par allusion à la fixation de l'esprit en une attitude et sur un point, à l'exclusion de tout le reste, « l'examen soutenu, *réitéré*, d'un sujet unique ». Les sûtras précédents montrent qu'il est question d'éviter les écarts, les distractions, les aberrations du principe pensant.

2) Senart, *Origines bouddhiques*, Conférences du Musée Guimet, t. XXV, 1907.

3) *The questions of King Milinda*, 1er volume, p. 68, dans les *S. B. E.*

centration, sens qui s'imposa toujours, en dépit des acceptions adventices, nous la trouverions volontiers dans ce fait, que, presque seul parmi les systèmes philosophiques indiens, le yoga donna précisément l'exemple d'une méthode, c'est-à-dire d'un processus déterminé donnant accès à un but défini. Une pratique, un effort ne donne pas d'emblée tout son résultat, comme fait une connaissance ou une foi. Le Sâṃkhya, si proche que soit sa logique de celle du Yoga et le Vedânta, n'étaient que des doctrines, des intuitions très simples portant sur le double aspect réel et illusoire de la réalité donnée. La distinction qu'ils faisaient entre la vérité et l'erreur était leur premier et leur dernier mot. Si nous mettons à part le Nyâya, dont la dialectique toute formelle ne se montre rigoureusement solidaire d'aucune métaphysique, et la Pûrvâ Mîmâṃsâ, dont la critique, elle aussi toute formelle, concerne uniquement l'exégèse, il n'existe que le Yoga qui ait conçu la conquête de l'absolu sous forme d'une entreprise laborieuse et d'un progrès de longue durée à travers des phases qui se conditionnent les unes les autres, sans qu'il soit possible de brûler aucune étape. Il y a donc lieu de penser que l'idée d'une méthode intellectuelle apparut aux Indes comme la transposition conceptuelle d'une discipline d'abord toute pratique; apporter cette idée était pour ainsi dire la mission du Yoga; car grâce à son influence, cette notion d'une méthode spirituelle s'étendit au Bouddhisme primitif, au piétisme des Bhâgavatas et à l'école Mahâyâniste des Yogâcâras.

P. Masson-Oursel.

CONTRIBUTIONS A L'HISTOIRE

DE LA MÉTHODE ETHNOGRAPHIQUE[1]

GOGUET

Ce n'est pas que Goguet[2] ait appliqué la méthode comparative à l'histoire des religions : mais je croirais injuste de ne pas parler ici de cet auteur, auquel on a reproché à tort une prétendue prolixité, alors que son effort pour fonder une histoire de la civilisation sur des faits critiquement établis mérite notre reconnaissance. En somme, de tous les ouvrages du XVIIIe siècle que j'ai lus, c'est celui-ci qui représente le mieux ce qu'on pourrait appeler un « traité d'ethnographie descriptive générale » avant la lettre.

Goguet s'est imposé une tâche considérable, peut-être afin de réagir contre le rousseauisme ou du moins contre cette opinion déjà assez ancienne, mais que Rousseau a systématisée, que l'état de nature correspond à un état de vertu, que la simplicité règne au début et s'accompagne de bonheur,

1) V. *Revue*, t. LXVII, p. 320.

2) Antoine-Yves Goguet, conseiller au Parlement, né et mort à Paris (1716-1758); il fut l'ami intime de Fugère (1721-1758), le directeur du *Journal des Sçavans*, qui collabora activement à la rédaction du grand ouvrage de Goguet. La première édition parut anonyme, *De l'origine des Lois, des Arts et des Sciences et de tous Progrès chez les anciens peuples*, 3 vol, in-18, de 830, 800 et 614 pages, avec planches, La Haye, Pierre Gosse junior, 1758. Chaque volume se termine par des *Dissertations*, et le tome III (p. 533-585) par des *Extraits des Historiens Chinois par M. Le Roux des Hautes-Rayes, Professeur royal*, sur « les tems auxquels, à peu près, certains Arts pouvoient avoir été connus à la Chine », et par une Table des noms des Auteurs cités (p. 586-614). L'ouvrage de Goguet eut aussitôt un grand succès ; il y eut des rééditions en 1759, 1778, 1809, 1810 et une traduction anglaise dès 1775. Je cite d'après la première édition.

et que la perversion des hommes leur vient du développement de la civilisation : Goguet a voulu voir clair dans ce problème. Il a en conséquence décidé d'examiner de près quels ont été les éléments de la civilisation aux diverses époques de l'histoire ancienne et ceci l'a forcé à reprendre pièce à pièce un nombre considérable de documents et de données.

Sa conclusion pour la période primitive, la seule dont je m'occuperai ici, est la suivante : « On aperçoit en général une grande simplicité dans les mœurs des premiers peuples, peu d'apparat, et moins encore de faste et de cérémonies. Quelques Ecrivains ont voulu leur faire un grand mérite de cette façon de vivre qui présente un extérieur favorable. Ils ont élevé en conséquence les premiers siècles au-dessus de tous les autres âges... Mais... il est facile de pénétrer les motifs de cette simplicité. Les mœurs d'une nation se ressentent toujours du plus ou du moins de progrès qu'elle a faits dans les Arts et dans les Sciences. La manière dont on vivait dans les premiers siècles a dû conséquemment être très simple, c'est-à-dire, fort grossière par l'ignorance où l'on étoit des ressources et des moyens qui procurent l'agrément et les aisances de la vie. Comment se seroit-on appliqué à satisfaire des goûts dont l'existence étoit même ignorée ? Ce n'étoit donc point par vertu ni par principes que les premiers hommes menoient une vie simple et pénible, c'étoit faute d'en connoître une plus agréable et par l'impossibilité d'en agir autrement » (t. I, pages 674-676 ; voir encore pp. 750-752).

Quand Goguet parle des « premiers hommes » ou des « premiers peuples », il faut entendre que ce sont les hommes et les peuples qui ont immédiatement après le Déluge universel pris naissance et formé les groupements dont descendent tous les hommes et tous les peuples actuels du globe. La croyance de Goguet dans ce qu'affirme la Bible est complète ; ou du moins il l'exprime avec une force peu commune. Il a soin de préciser son attitude sur ce point à maintes reprises (p. XIV-XV, etc.), tout en faisant d'ailleurs

remarquer que ces hommes d'après le Déluge sont vraiment les premiers, puisqu'ils n'ont pu conserver aucune des acquisitions obtenues par les générations et les peuples qui avaient précédé le cataclysme.

Voici comment Goguet entendait la méthode ethnographique ou comparative : « Lorsque je me suis trouvé presque entièrement dénué de faits et de monumens historiques, pour les premiers âges particulièrement, j'ai consulté ce que les écrivains tant anciens que modernes nous apprennent sur les mœurs des peuples sauvages. J'ai cru que la conduite de ces Nations pouvoit nous fournir des lumières très-sûres et très-justes sur l'état dans lequel se seront trouvées les premières peuplades immédiatement après la confusion des langues et la dispersion des familles. On peut tirer des Relations, tant anciennes que modernes des points de comparaison capables de lever bien des doutes qui resteroient peut-être sur certains faits extraordinaires dont j'ai cru devoir faire usage. Les Relations de l'Amérique m'ont particulièrement été d'une très grande utilité pour cet article. On doit juger de l'état où a été l'ancien Monde quelque tems après le Déluge par celui qui subsiste encore dans la plus grande partie du nouveau, lorsqu'on en a fait la découverte. En comparant ce qûe les premiers voyageurs nous disent de l'Amérique avec ce que l'antiquité nous a transmis sur la manière dont tous les Peuples de notre continent avoient vécu dans les temps qu'on regardoit comme les premiers âges du Monde, on aperçoit la conformité la plus frappante, et le rapport le plus marqué. C'est donc pour appuyer le témoignage des Écrivains de l'antiquité et faire sentir la possibilité et même la réalité de certains faits qu'ils racontent, et de certains usages dont ils parlent, que j'ai rapproché souvent les Relations des Voyageurs modernes du récit historique des Écrivains de l'antiquité et entremêlé exprès leurs narrations. Ces différents traits rapprochés et comparés s'étayent mutuellement et servent de base à tout ce que j'ai cru pouvoir avancer sur la marche de l'esprit

humain dans ses découvertes et dans ses progrès que je datte (*sic*) depuis le Déluge : les connoissances qu'on pouvoit avoir acquises précédemment, ayant été presque entièrement abolies par ce terrible fléau » (t. I, pp. xxx-xxxii).

Le troisième volume se termine par une Table des Auteurs cités. On se rend compte ainsi de la « lecture » vraiment prodigieuse de Goguet. Je ne crois pas qu'aucun des ouvrages tant soit peu intéressants du point de vue ethnographique antérieurs à 1750 lui ait échappé. Mais un petit détail frappe étrangement. Alors que certains ouvrages sont cités deux fois dans cette Table, une fois au nom de l'auteur et une autre au titre de l'ouvrage, celui de Lafitau n'est indiqué que par son titre, *Mœurs des sauvages américains* (sic!) mais non pas avec le nom de l'auteur. Comme Goguet s'est uniquement attaché à étudier chronologiquement et comparativement le progrès des lois, des institutions, des arts et des sciences, et un peu celui des mœurs, et que Lafitau dans son livre a consacré plusieurs chapitres aux mêmes sujets, il arrive que Goguet, qui se pique (il le dit lui-même) d'exactitude dans ses références, a très souvent besoin de renvoyer à ce même livre de Lafitau. Or Goguet ne nomme pas une seule fois Lafitau, et ne cite en note son ouvrage que sous le titre abrégé *Mœurs des Sauvages*. Il me semble qu'il pointe là quelque mauvaise foi. Car manifestement, les trois volumes de Goguet, où se marque aussi l'influence de l'*Essai sur les Moeurs*, n'est qu'une amplification du livre, vraiment admirable pour l'époque, de Lafitau. Il se peut au surplus que Goguet ait été l'ennemi des Jésuites. Mais ce ne serait pas une excuse suffisante.

Il est en tout cas d'accord avec son prédécesseur sur trois points de doctrine fondamentaux : la subordination de l'ethnographie à l'histoire, dont elle permet d'éclaircir certains détails douteux ; la réalité du Déluge biblique ; et la sauvagerie des peuples classiques aux premiers temps de leur existence. Il était réservé au président De Brosses de reprendre l'argumentation de Lafitau en ce qui concerne les

problèmes plus spécialement religieux et de compléter ainsi, par la même occasion et sur certains points de détail, le volumineux ouvrage de Goguet.

DE BROSSES

En 1757, le président de Brosses (1709-1777) présenta à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres un mémoire sur les ressemblances de la religion de l'Égypte ancienne avec « l'idolâtrie » des Nègres, qu'il proposait d'appeler *fétichisme*. L'Académie refusa d'imprimer ce mémoire dans son recueil officiel « à cause de la hardiesse des idées de l'auteur », qui reprit son manuscrit et y fit sans doute des modifications, puisque dans l'ouvrage imprimé[1] il cite (page 164) un extrait des anciens livres chinois donné par M. des Hautes-Rayes, en appendice au livre de Goguet, étudié ci-dessus, paru en 1758. Ce petit détail prouve, je crois, que De Brosses dépend à quelque degré de Goguet ; il s'adonna, paraît-il, à la géographie et à l'ethnographie sur les instances de Buffon et l'on prétend aussi que Diderot exerça sur lui une certaine influence.

Il dépend aussi, davantage même, de Lafitau ; non seulement il cite ses *Moeurs des Sauvages amériquains* à plusieurs reprises, mais ce sont manifestement l'esprit et la méthode du père Jésuite qui ont animé le président. J'ai reproduit ci-dessus le passage de Lafitau où celui-ci affirme avec ironie que le navire Argo était un canot ou tout au plus une chaloupe et qu'Ulysse était un petit chef de sauvages. De même De Brosses, p. 67 : « Il est naturel qu'une opinion qui se

1) *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion actuelle de la Nigritie*, sans nom d'auteur, ni lieu d'impression, ni nom d'éditeur ou d'imprimeur, ni permis d'imprimer ; 1760 ; in-18 de 285 pages.

trouve répandue dans tous les climats barbares, le soit aussi de même dans tous les siècles de barbarie : l'Égypte a eu ce tems comme les autres contrées » ; et page 150 : « Il ne faut pas se faire une autre idée des Pélasges sauvages qui l'habitèrent (la Grèce) jusqu'au temps où elle fut découverte et peuplée par les Navigateurs Orientaux que celle qu'on a des Braziliens ou des Algonkins »... et il développe ses preuves. (Voir encore pages 226 et 237.)

Cependant, alors que Lafitau avait étendu la méthode comparative à tous les peuples de la terre tant anciens que vivants (en faisant porter surtout l'argument sur les Indiens qu'il connaissait de près) et sur toutes les croyances et cérémonies (surtout sur celles qu'il rencontrait en Amérique), de Brosses a limité l'application de cette méthode à une catégorie particulière de faits et à un ensemble restreint de peuples, tout en étant autant que Lafitau un partisan résolu de la méthode comparative. Après le Déluge, dit-il, les diverses nations durent repartir de la barbarie pour parvenir à la civilisation. Ce progrès se fit inégalement et « une partie des Nations sont restées jusqu'à ce jour dans cet état informe : leur mœurs, leurs idées, leurs raisonnements, leurs pratiques sont celles des enfants. Les autres, après y avoir passé, en sont sorties plus tôt ou plus tard par l'exemple, l'éducation et l'exercice de leurs facultés. Pour savoir ce qui se pratiquoit chez celles-ci, il n'y a qu'à voir ce qui se passe actuellement chez celles-là et en général il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus que d'observer s'il n'arrive pas encore quelque part sous nos yeux quelque chose d'à peu près pareil..... Après avoir exposé quel est le fétichisme actuel des nations modernes, j'en ferai la comparaison avec celui des anciens peuples ; et ce parallèle nous conduisant naturellement à juger que les mêmes actions ont le même principe, nous fera voir assez clairement que tous ces peuples avoient là-dessus la même façon de penser puisqu'ils ont eu la même façon d'agir, qui en est une conséquence » (p. 16-17).

Dans ce passage, De Brosses définit donc les éléments fondamentaux de notre méthode, puisqu'il propose d'expliquer le passé par le présent, qu'il attribue une valeur démonstrative aux similitudes et aux parallèles (même le mot y est, ce mot dont Bastian et Richard Andree ont assuré la fortune), et puisqu'il part du rite pour dégager et interpréter la croyance.

De Brosses accepte absolument la théorie de la Révélation primitive. Il ne me semble pas que cette acceptation soit une simple affaire de style, chez lui, ni seulement de la condescendance vis-à-vis des pouvoirs publics, de l'Église ou des opinions courantes. « Le fétichisme doit sa naissance aux tems où les peuples ont été de pur sauvages plongés dans l'ignorance et la barbarie. A l'exception de la race choisie, il n'y a aucune Nation qui n'ait été dans cet état, si l'on ne les considère que du moment où l'on voit le souvenir de la Révélation Divine tout à fait éteint parmi elles. Je ne les prends que de ce point, et c'est en ce sens qu'il faut entendre tout ce que je dirai là-dessus dans la suite. Le genre humain avoit d'abord reçu de DIEU même des instructions immédiates conformes à l'intelligence dont sa bonté avoit doué les hommes. Il est si étonnant de les voir ensuite tombés dans un état de stupidité brute qu'on ne peut guère s'empêcher de le regarder comme une juste et surnaturelle punition de l'oubli dont ils s'étoient rendus coupables envers la main bienfaitrice qui les avoit créés. »

Ceci suffit, je crois, pour montrer que l'on aurait tort d'attribuer à De Brosses une attitude proprement scientifique, qui cependant n'aurait rien eu d'extraordinaire à ce moment, car Buffon avait déjà dit et écrit qu'on doit étudier l'homme dans la nature et non en dehors d'elle. Il aurait suffit à De Brosses de transposer à son domaine de recherches cette proposition « naturaliste ».

Mais il n'empêche que par sa monographie et son idée de déterminer une « classe particulière » de phénomènes religieux, il se trouve considérablement en avance, non pas seu-

lement sur ses contemporains, mais aussi sur tous les mythologues du début du XIXe siècle, qui s'adonnèrent avec tant de ferveur à ces théories allégoriques et symbolistes que De Brosses avait compté détruire à tout jamais.

Voici des passages relatifs à cette attitude combative : « L'assemblage confus de l'ancienne mythologie n'a été pour les modernes qu'un chaos indéchiffrable ou qu'une énigme purement arbitraire tant qu'on a voulu faire usage du *figurisme* des derniers Philosophes Platoniciens, qui prêtoit à des nations ignorantes et sauvages une connaissance des causes les plus cachées de la nature et trouvoit dans le ramas des pratiques triviales d'une foule d'hommes stupides et grossiers les idées intellectuelles de la plus abstraite métaphysique..... D'ailleurs l'allégorie est un instrument universel qui se prête à tout. Le système du sens figuré une fois admis, on y voit facilement tout ce que l'on veut, comme dans les nuages : la matière n'est jamais embarrassante ; il ne faut plus que de l'esprit et de l'imagination : c'est un vaste champ, fertile en explications, quelles que soient celles dont on peut avoir besoin. Aussi l'usage du figurisme a-t-il paru si commode que son éternelle contradiction avec la Logique et le sens commun n'a pu encore lui faire perdre aujourd'hui, dans ce siècle de raisonnement, le vieux crédit dont il a joui durant tant de siècles »[1]. Tel est le début du livre. Et en voici la fin : « Mais si l'on trouve dans les idées creuses des Égyptiens quelque Métaphysique sur le destin et sur la nécessité des effets de la nature, on y trouve encore plus de chimères et de pauvretés : de sorte qu'au cas que les Égyptiens pensassent là-dessus comme le dit Porphyre, il faudroit encore convenir qu'ils n'étoient guère plus judicieux que s'ils adoroient réellement des animaux et des têtes de chien. Tout ce système d'allégorie physique et métaphysique inventé après coup, faux et insoutenable en lui-même, est donc inutile en même tems, puisqu'il ne rend pas le Fétichisme

1) Ces arguments semblent écrits d'hier, et toute l'école de mythologie astrale ferait bien de les méditer.

Égyptien plus raisonnable qu'il n'étoit. Mais quand toutes ces hypothèses alléguées, et dénuées des preuves qu'elles exigent, donneroient une solution plus satisfaisante, en seroient-elles moins inadmissables en bonne critique ? Ce n'est pas dans des possibilités, c'est dans l'homme même qu'il faut étudier l'homme : il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il auroit pû ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait. »

Tel est le contexte de cette phrase célèbre, qui exprime avec précision notre attitude moderne en présence des faits de magie, de religion, de mythologie, d'éthique, de civilisation.

Je n'ai pas à discuter ici la théorie du fétichisme telle que notre savant l'a établie d'après Loyer, Bosman, Des Marchais pour l'Afrique occidentale, Ludolf pour l'Ethiopie, Rochefort, Le Clerc, Herrera, Charlevoix, Léry, Marquette, Lafitau et les *Lettres Édifiantes* pour les Amériques, le *Recueil des Voyages au Nord* pour les Lapons et Sibériens. Il est évident que De Brosses a su faire usage de la comparaison ethnographique ; mais il est évident aussi qu'il n'en a pas fait un usage aussi étendu, au sens géographique, que Lafitau ; et il n'a utilisé ni les documents, alors connus de tous, de Kaempfer sur le Japon et du Du Halde sur la Chine, ni même la dixième partie des sources consultées par Goguet. Cependant l'auteur ne s'est pas renfermé strictement dans le cadre indiqué par son titre ; ce qui est fort heureux, puisque, par là, son petit livre a acquis une importance théorique singulière ; en somme, les Nègres et les Égyptiens ne sont pour lui que des prétextes, des points de départ pour fonder des raisonnements généraux :

« Les savantes explications qu'ils [les mythologues] nous ont données [de la mythologie ancienne] ne laissent presque plus rien à désirer, tant sur le détail de l'application des fables aux évènements réels de la vie des personnages célèbres de l'antiquité profane, que sur l'interprétation des termes, qui, réduisant pour l'ordinaire le récit à des faits tout simples, font évanouir le faux merveilleux dont on

s'étoit plu à le parer. Mais ces clefs, qui ouvrent très bien l'intelligence des fables historiques, ne suffisent pas toujours pour rendre raison de la singularité des opinions dogmatiques, et des rites pratiques des premiers peuples. Ces deux points de la Théologie Payenne roulent, ou sur le culte des astres, connu sous le nom de Sabéisme, ou sur le culte peut-être non moins ancien de certains objets terrestres et matériels appelés *Fétiches* chez les Nègres Africains, parmi lesquels ce culte subsiste, et que par cette raison j'appellerai *Fétichisme*. Je demande que l'on me permette de me servir habituellement de cette expression : et quoique dans sa signification propre, elle se rapporte en particulier à la croyance des Nègres de l'Afrique, j'avertis d'avance que je compte en faire également usage en parlant de toute autre nation[1] quelconque, chez qui les objets du culte sont des animaux, ou des êtres animés que l'on divinise ; même en parlant quelquefois de certains peuples pour qui les objets de cette espèce sont moins des Dieux proprement dits que des choses douées d'une vertu divine, des oracles, des amulettes, et des talismans préservatifs : car il est assez constant que toutes ces façons de penser n'ont au fond que la même source, et que celle-ci n'est que l'accessoire d'une Religion répandue fort au loin sur toute la terre, qui doit être examinée à part, comme faisant une classe particulière parmi les diverses Religions payennes, toutes assez différentes entre elles. C'est ici (ce me semble, et je me propose de l'établir) un des grands éléments qu'il faut employer dans l'examen de la Mythologie, et dont nos plus habiles Mythologues, ou ne se sont pas avisés, ou n'ont pas sçu faire usage, pour avoir regardé d'un trop beau côté la chose du monde la plus pitoyable en soi » (p. 9).

Sur un point encore se marque la supériorité intellectuelle de De Brosses ; c'est qu'il restreint la comparaison à des données vraiment comparables d'une part, et de l'autre qu'il

1) Et il montre en effet (pages 134-144) que les Juifs étaient « fétichistes », ainsi que les Grecs.

propose du phénomène une explication vraiment psychologique. Voici au surplus des passages typiques :

« Tant de faits pareils, ou du même genre, établissent avec la dernière clarté, que telle qu'est aujourd'hui la Religion des Nègres Africains et autres Barbares, telle étoit autrefois celle des anciens peuples ; et que c'est dans tous les siècles, ainsi que par toute la terre, qu'on a vû régner ce culte direct rendu sans figure [entendez : sans symbole, ni symbolisme] aux productions animales et végétales... (p. 182). Ce seroit assurément pousser le Pyrrhonisme historique au-delà de toutes bornes, que de vouloir nier la réalité [entendez : l'existence] de ce culte simple et direct en Égypte et chez les Nègres. Les peuples ont pu se rencontrer également sur ces absurdités, ou se les communiquer les uns aux autres. Le voisinage de l'Afrique et de l'Égypte rend ce dernier point fort vraisemblable : soit que les Noirs les eussent reçus des Égyptiens, ou que ceux-ci les tinssent d'eux : car on sait que l'Égypte avoit emprunté de l'Ethiopie une partie de ses plus anciens usages. Mais d'autre part, quand on voit, dans des siècles et dans des climats si éloignés, des hommes, qui n'ont rien entr'eux que leur ignorance et leur barbarie, avoir des pratiques semblables, il est encore plus naturel d'en conclure que l'homme est ainsi fait, que laissé dans son état naturel brut et sauvage, non encore formé par aucune idée réfléchie ou par aucune imitation, il est le même pour les mœurs primitives et pour les façons de faire en Égypte comme aux Antilles, en Perse comme dans les Gaules : partout c'est la même mécanique d'idées ; d'où s'ensuit celle des actions » (p. 183-184).

On ne saurait mieux dire ; et ces quelques phrases gardent toute leur portée théorique en ce début du XXe siècle. On remarquera aussi que cette attitude de De Brosses, soutenue par toute sa documentation, porte un coup droit à la théorie de Rousseau dans sa partie intellectualiste. Car si la mécanique d'idées, donc celle des actions, comme dit notre auteur, est primitive, sauvage et barbare aux époques de

civilisation primitive, sauvage et barbare, il s'ensuit que ni les idées ou actes juridiques et sociaux, ni les actes ou idées de solidarité et d'entre-aide n'ont pu être revêtus au début d'un caractère supérieur. De Brosses ne le dit pas; mais ses lecteurs pouvaient tirer la déduction par eux-mêmes : si la religion primitive était le fétichisme, c'est-à-dire, comme il le répète, un ramas d'absurdités, il faut bien que l'organisation sociale primitive et toute la mentalité primitive n'aient été aussi qu'un sembable ramas d'absurdités. En ce sens, le petit volume de De Brosses occupe une place particulière parmi les réfutations indirectes du Rousseauisme.

Puis, voici poindre l'idée que pour comprendre la psychologie des sauvages il faut la comparer à celle de nos enfants : « Puisque l'on ne s'étonne pas de voir les enfans ne pas élever leur esprit plus haut que leurs poupées, les croire animées, et agir avec elles en conséquence, pourquoi s'étonnerait-on de voir des peuples, qui passent constamment leur vie dans une continuelle enfance, et qui n'ont jamais plus de quatre ans, raisonner sans aucune justesse, et agir comme ils raisonnent. Les esprits de cette trempe sont les plus communs, même dans les siècles éclairés, et parmi les nations civilisées. Aussi cette espèce d'usages déraisonnables ne perd-il pas dans un pays en même proportion que la raison y gagne, surtout quand ils sont consacrés par une habitude invétérée et par une pieuse crédulité » (p. 185-186). Ces quelques phrases, auxquelles l'histoire des mouvements politiques et religieux de la Révolution et du XIX[e] siècle ont apporté une preuve par les faits, montrent que De Brosses comprenait fort bien la psychologie des foules ; et sur ce point aussi on le considérera comme un bon précurseur. Il suffit de lire ce que pensaient à ce sujet ses contemporains, aveuglés, les uns par le préjugé religieux, les autres par le préjugé antireligieux, pour voir combien l'attitude psychologique de De Brosses était plus proche de la réalité d'observation.

Je citerai ensuite un petit passage dont les théoriciens actuels du totémisme pourront faire leur profit : « Au reste je ne vois pas pourquoi l'on s'étonne si fort que certains peuples ayent divinisé des animaux, tandis qu'on s'étonne beaucoup moins qu'ils ayent divinisé des hommes. Cette surprise, cette différence de jugement qu'on y met, me semble un effet de l'amour propre qui agit sourdement en nous. Car malgré la haute prééminence de la nature de l'homme sur celle des animaux, il y a dans le fond autant de distance de l'une que de l'autre jusqu'à la nature divine, c'est-à-dire une égale impossibilité d'y arriver. Un homme ne pouvant pas plus qu'un lion devenir une Divinité, c'est une façon de penser aussi déraisonnable dans la nation qui le prétend de l'un, que dans celle qui le prétend de l'autre » (p. 187).

On rencontre encore dans ce petit volume d'autres idées qui depuis ont fait plus ou moins fortune. De Brosses, ayant expliqué que pour comprendre les religions primitives, il faut considérer qu'après le Déluge les nations issues de Cham et de Japhet sont restées dans un état de barbarie conditionné par leur ignorance des lois divines et de la nature, conseille « de prendre les choses de ce point de vue de révolution », car ainsi seulement on peut comprendre la diversité de civilisation des différents peuples (pages 195 et suiv.). Il dit aussi : « Les mêmes mots n'ont pas partout le même sens, et nous devons éviter de raisonner à leur propos comme s'ils l'avaient. Le commun des Nations Sauvages rend quelque culte à certains êtres supérieurs aux hommes, dont il attend du bien ou craint du mal. Mais y a-t-il rien dans leur façon de penser qui réponde à une idée de Dieu approchante de celle que l'on doit avoir? C'est donner aux expressions une force qu'elles n'ont pas en matière abstraite, que de prétendre qu'il suffit de se servir des mêmes termes pour avoir les mêmes choses dans la tête » (pages 199-201). Voici encore une bonne observation psychologique : « Mais un pauvre Sauvage nécessiteux, tel qu'on voit qu'ont été les plus anciens hommes connus de chaque nation, pressé par tant de besoins

et de passions, ne s'arrête guère à réfléchir sur la beauté ni sur les conséquences de l'ordre qui règne dans la nature, ni à faire de profondes recherches sur la cause première des effets qu'il a coutume de voir dès son enfance. Au contraire, plus cet ordre est uniforme et régulier, c'est-à-dire parfait, plus il lui est par là devenu familier ; moins il le frappe, moins il est porté à l'examiner et à l'approfondir. C'est l'irrégularité apparente dans la nature, c'est quelque évènement monstrueux ou nuisible qui excite sa curiosité, et lui paraît un prodige. Aussi voyons-nous les Sauvages s'adresser beaucoup plus souvent dans leurs prières aux génies malfaisants qu'à ceux auxquels ils doivent les bienfaits habituels que leur procure le cours ordinaire et régulier de la nature. »

Voici enfin qui détruit, avant la lettre si je puis dire, et par l'argument le meilleur, la théorie qui fait dériver le totémisme des marques et des enseignes, et qui n'est en somme qu'un rajeunissement de la théorie que proposait Diodore de Sicile pour expliquer la formation des cultes animaux par nomes dans l'Égypte ancienne. Diodore pensait que les hommes, s'étant groupés par tribus, et ayant adopté des marques et enseignes distinctives, finirent par adorer les signes et symboles, surtout animaux, inscrits sur ces enseignes. A quoi De Brosses a objecté avec ingénuité : « Cette opinion a pour défaut de renverser les objets en présence, prenant pour la cause ce qui n'est que l'effet. Autant qu'il seroit extraordinaire d'adorer un être parce qu'on le porte pour enseigne, autant il est naturel de le porter pour enseigne parce qu'on l'adore. Ce n'est pas à cause que nous portons processionnellement l'image d'un Saint dans nos bannières que nous l'honorons : mais c'est parce que nous le révérons, que nous le portons ainsi » (p. 271).

On voit par ce qui précède que De Brosses avait un esprit critique d'une grande finesse et qui d'ailleurs s'exprime mieux encore dans ses *Lettres d'Italie* et dans sa *Correspondance*. Il fut certainement l'un des meilleurs cerveaux du xviiie siècle, souple et vif à ravir. Je ne prétends pas, sans

doute, que tout, dans son petit livre, soit parfait et irréprochable. Il était de son temps, et de son milieu de noblesse de robe, et n'a pas craint d'en être. Tout ce qui entache son livre d'actualité est tombé au rebut. Survit, ce qui est conforme aux faits observés et aux bases de la science naturelle de l'homme. J'estime que cette partie originale constitue au moins les deux tiers de l'ouvrage. Et si j'ajoute, ce que d'ailleurs on a pu voir de reste, que De Brosses a exprimé ses opinions en peu de mots, et sans condescendre à ce style amphigourique et sentimental qui défigure l'œuvre de tant de ses contemporains, cet éloge n'est pas mince : peu d'hommes ont autant dit en aussi peu de mots, et peu ont proposé en si peu de pages autant d'idées neuves, qui ont passé dans le domaine commun de l'ethnographie. Mais, grâce à l'excès même de sa brièveté et de la rigidité de ses exposés, il a réussi à faire passer d'un bloc et subitement dans ce même domaine commun, des opinions fondées sur une quantité insuffisante de documents originaux. Je fais allusion à sa définition du fétichisme nègre et égyptien et à sa théorie du fétichisme universel, contre lesquelles nous avons encore à lutter, même de nos jours. Ce terme malencontreux a été très tôt étendu par delà les limites que lui assignait De Brosses. C'est une justice à lui rendre, qu'il aurait été le premier à s'opposer à l'extension que réussit à imposer Auguste Comte. De Brosses n'a pas prétendu que le fétichisme fût la *religion* proprement dite, c'est-à-dire un système *organisé* de croyances et de rites, la plus primitive. Il y a vu avant tout le résultat d'une attitude particulière de l'esprit, laquelle s'est forcément exprimée par des actes et des gestes particuliers, partout sémblables. Il dit aussi que tous les peuples ont passé par cet état d'esprit, ce qu'on accorde volontiers; mais il n'a pas dit, comme on l'a dit depuis, que le fétischisme englobe à lui seul toutes les formes primitives de la magie et de la religion.

Il serait facile de faire à De Brosses, après cent-cinquante -ans, plusieurs critiques de détail. Je m'en garderai bien. Il

vaut mieux signaler ce qui, dans son livre, le met hors de pair, et par quoi il est moderne. Le grand dommage, c'est que ce soient précisément ces parties-là qui soient restées presque sans effet sur ses contemporains, et que nul ne se soit trouvé dans la deuxième moitié de son siècle pour donner à chacune de ses suggestions, à peine exprimées, l'ampleur qu'elles méritaient.

BOULANGER

Nous pouvons nous représenter quel homme fut Nicolas-Antoine Boulanger grâce à un biographe anonyme (c'était Diderot) auquel pourtant son amitié pour le mort suggéra des éloges qui nous paraissent par endroits exagérés.

Il ressort de la *Lettre* écrite à l'éditeur et dont un extrait sert de préface à l'ouvrage posthume, *L'Antiquité dévoilée par ses usages ou Examen critique des principales Opinions, Cérémonies et Institutions religieuses et politiques des différents Peuples de la Terre* (3 vol. in-18, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1768), que Boulanger naquit à Paris en 1722, montra au Collège de Beauvais peu d'aptitudes pour les lettres, s'appliqua en 1739 aux mathématiques et à l'architecture, entra dans les Ponts et Chaussées en 1745, construisit des ponts et des routes en diverses régions de France, contracta à cette vie de privations et de plein air des maladies cruelles, qui le condamnèrent à la retraite en 1758 et causèrent sa mort en septembre 1759. L'ouvrage a donc été rédigé une dizaine d'années avant sa publication[1].

1) Et mis au net, paraît-il, par d'Holbach; il convient de rappeler que Buffon eut ce manuscrit entre les mains et emprunta à Boulanger, sans même le nommer, plusieurs idées considérables, ce que les contemporains lui reprochèrent avec violence (voir l'article de la *Biographie* Michaud et celui de la *Grande Encyclopédie*).

« Ce fut sur les grands chemins que se développa le germe précis qu'il portait en lui : il vit la multitude de substances diverses que la terre recèle dans son sein et qui attestent son ancienneté et la suite innombrable de ses révolutions sous l'astre qui l'éclaire; les climats changés et les contrées qu'un soleil perpendiculaire brûlait autrefois maintenant effleurées de ses rayons obliques et passagers et chargées de glaces éternelles; il ramassa du bois, des pierres, des coquilles, il vit dans nos carrières l'empreinte des plantes qui naissent sur la côte de l'Inde, la charrue retourner dans nos champs des êtres dont les analogues sont cachés dans l'abîme des mers, l'homme couché au Nord sur les os de l'éléphant et se promenant ici sur la demeure des baleines; il vit la nourriture d'un monde présent croissant sur la surface de cent mondes passés; il considéra l'ordre que les couches de la terre gardoient entr'elles, ordre tantôt si régulier tantôt si troublé qu'ici le globe tout neuf semble sortir des mains du grand ouvrier, là n'offrir qu'un chaos ancien qui cherche à se débrouiller; ailleurs que les ruines d'un vaste édifice renversé, reconstruit et renversé derechef, sans qu'à travers tant de bouleversements successifs l'imagination même puisse remonter au premier.

« Voilà ce qui donna lieu à ses premières pensées. Après avoir considéré de toutes parts les traces du malheur de la terre, il en chercha l'influence sur ses vieux habitants; de là ses conjectures sur les sociétés, les gouvernements et les religions. »

C'est pourquoi aussi il se mit à étudier le latin, pour lire les auteurs dans le texte; mais « il trouva que les Latins sont trop ignorants et trop jeunes ». Il apprit le grec, mais « ne rencontra dans les Grecs que fictions, mensonges et vanité; un peuple défigurant tout pour s'approprier tout... Il ne douta pas qu'il n'y eût des récits plus antérieurs et plus simples, et il se précipita courageusement dans l'étude des langues Hébraïques, Siriaques, Chaldéennes et Arabes, tant anciennes que modernes. Voilà les connaissances qu'il avoit

acquises lorsqu'il se promit de débrouiller la mythologie. Je lui ai entendu dire plusieurs fois que les systèmes de nos Erudits étaient tous vrais et qu'il ne leur avait manqué que plus d'étude et plus d'attention pour voir qu'ils étaient d'accord et se donner la main. Il regardait le gouvernement Sacerdotal et Théocratique comme le plus ancien connu; il inclinait à croire que les sauvages descendaient de familles errantes que la terreur des premiers grands événements avoient confinées dans les forêts où ils avoient perdu les idées de police ».

Je reviendrai plus loin sur cette conception, pour conclure d'abord avec le biographe : « A juger des progrès surprenantsqu'il avait faits dans les langues anciennes et modernes, dans l'histoire de la nature, celle des hommes, de leurs mœurs, de leurs coutumes, de leurs usages, la philosophie, et le peu de temps qu'il avait pu donner à l'étude, il eût été nommé parmi les plus sçavans hommes de l'Europe si la nature lui avait accordé les années qu'elle accorde ordinairement à ses enfants. »

Parmi les ouvrages de Boulanger encore manuscrits au moment de la publication de son *Antiquité dévoilée*, se trouvaient un Dictionnaire en trois volumes in-folio « qu'on pourroit considérer comme une Concordance des langues anciennes et modernes fondée sur l'analogie des mots simples et composés de ces langues sans en excepter la langue Françoise », des dissertations sur Esope, sur S. Pierre, sur Enoch, sur S. Roch et sur S[te] Geneviève; enfin une Histoire naturelle du cours de la Marne et une autre de celui de la Loire. Il avait publié trois articles dans l'*Encyclopédie* (Déluge, Corvée et Société).

La formation de cet esprit de savant comprend ainsi les mathématiques, la topographie, la géologie, la géographie, l'histoire naturelle, la linguistique pratique et la linguistique comparée, enfin l'histoire des religions. Sa préparation scientifique antérieure conduisait donc directement Boulanger à traiter de la mythologie et des mœurs, usages et coutumes

c'est-à-dire de l'ethnographie, d'une part comme si c'étaient des sciences naturelles et de l'autre comparativement. Versé dans deux domaines scientifiques à première vue très éloignés l'un de l'autre, il a tenté de construire une sorte de pont entre eux en rattachant les mythologies à des faits géographiques et plus spécialement aux révolutions du globe. Mais par là même il ne lui suffisait pas de considérer les phénomènes sociaux en profondeur c'est-à-dire historiquement : il a dû aussi les considérer en largeur, je veux dire sur toute la surface de la terre, donc ethnographiquement.

Si Lafitau a été conduit à la méthode ethnographique par sa religion, Montesquieu par l'étude du droit et des institutions politiques, Voltaire par la haine de l'esprit sacerdotal ou comme nous dirions aujourd'hui, clérical, Rousseau par ses origines, sa vie d'aventures et sa sensibilité, Buffon par les sciences naturelles proprement dites, Boulanger, lui, y a été conduit par la topographie, la géologie stratigraphique et la linguistique. Quant à Démeunier, il semble avoir pris uniquement pour point d'appui une sorte de haine instinctive pour Montesquieu, qu'il ne nomme jamais que « l'illustre écrivain », haine soutenue par une flambée intellectuelle unique, qui range l'homme dans la catégorie de ceux qu'Ostwald, dans *Les Grands Hommes*, appelle « les savants romantiques ».

Sous un style touffu, sous un amas de réflexions, de citations, de hors-d'œuvre divers, se décèle dans les trois volumes de Boulanger une rigueur de pensée proprement mathématique. Les idées fondamentales sont exposées dès le début même. Je citerai quelques fragments du premier chapitre pour montrer combien scientifique est l'attitude intellectuelle de l'auteur en présence de phénomènes complexes, tout en rappelant qu'on doit toujours tenir compte, en portant un jugement de détail sur un auteur d'il y a cent cinquante ans, de la documentation de l'époque.

Voici d'abord l'établissement de la théorie diluvienne : « On ne peut lire l'histoire des anciens peuples et de ceux que

les découvertes des siècles modernes nous ont fait connaître sans remarquer que presque toutes les nations de la terre ont eu et ont encore des traditions qui leur ont transmis des changements arrivés autrefois dans la nature. Les unes nous parlent d'inondations et de déluges qui ont submergé le genre humain; d'autres nous parlent d'incendies qui l'ont dévoré; plusieurs nous retracent des révolutions dans le soleil même, dans les planètes et dans toute l'étendue des cieux; presque toutes ces traditions nous font entrevoir et soupçonner qu'il dut y avoir un temps où la face actuelle des choses a été très différente de ce qu'elle est depuis tous les siècles connus, et que ces révolutions physiques ont donné lieu à des renouvellements dans les sociétés humaines...... L'importance de ces traditions et des conséquences qu'elles présentent exige que, sans nous effrayer des ténèbres qui les enveloppent, nous portions sur elles nos premiers regards. S'il est arrivé des révolutions générales dans la nature; s'il s'est fait dans un certain temps un renouvellement des sociétés; c'est jusque-là sans doute que doit remonter l'étude de l'antiquité. En effet, les sociétés présentes ne peuvent dater que de ces instants; et cet ouvrage devant servir d'introduction à l'histoire de l'homme en société, il convient de commencer par examiner les faits à la suite desquels on dit que le genre humain détruit s'est renouvelé et a repeuplé une terre nouvelle. L'époque de ces faits, s'ils sont vrais, doit être l'époque particulière des usages et des lois de la société rétablie, ainsi que de l'histoire des nations; depuis cette renaissance, elles n'ont plus cessé de s'engendrer les unes les autres et de se succéder jusqu'à nous......

« La partie la plus utile de l'histoire n'est pas la connaissance aride des usages et des faits; c'est celle qui nous montre l'esprit qui a fait établir ces usages et les causes qui ont amené les événements. Tous les usages ont des motifs, et ces motifs sont puisés ou dans de simples opinions ou dans des faits; ces opinions elles-mêmes ont eu des faits pour principes et pour causes. S'il paraît quelquefois dans la con-

duite des hommes qu'ils ont des usages sans motifs, c'est que ces motifs ont été oubliés et que ces usages se sont tellement défigurés que n'ayant plus conservé d'analogie avec leurs motifs, ceux-ci s'en sont peu à peu détachés, soit pour se perdre tout à fait, soit pour se conserver par d'autres canaux. Chaque usage a donc son histoire particulière, ou au moins sa fable; chaque usage appartient et remonte à un fait particulier; peut-être même y a-t-il encore un lien secret et commun qui lie la masse générale de tous les usages avec celle de tous les faits. L'histoire des usages et de leur esprit ne serait ainsi qu'une nouvelle manière de faire l'histoire des hommes.

« La difficulté de cette manière d'écrire l'histoire se fait assez connaître par le défaut de tentatives. Nul auteur n'a encore cherché l'histoire du genre humain dans l'esprit des établissements qu'il a faits dans tous les âges : les uns n'y ont pas même pensé; les autres ont sans doute été effrayés par l'idée seule d'une telle entreprise; tout y est immense; vu dans sa généralité, l'esprit ne peut l'embrasser; vu dans les détails, chacun d'eux présente des difficultés dont quelques-unes sont insurmontables. D'ailleurs, par où commencer? Les usages sont innombrables; ils sont diversifiés à l'infini; quel sera le premier? Peut-on le prendre indifféremment dans la foule? Ou bien en est-il un qui conduit naturellement à d'autres et qui soit comme le tronc d'où se sont distribués sur la surface de la terre les branches des usages domestiques, les branches et les rameaux des usages civils et politiques, enfin celles des usages religieux? S'il en est un de cette espèce, quel est-il? et où le trouver? quel est l'événement qui a fait naître cet usage?

« Il faut donc prendre un fait dans les traditions des hommes dont la vérité soit universellement reconnue. Quel est-il? Je n'en vois point dont les monuments soient plus généralement attestés que ceux qui nous ont transmis cette fameuse révolution physique qui a dit-on changé autrefois la face de notre globe et qui a donné lieu à un renouvellement

total de la société humaine; en un mot, le déluge me paraît la véritable époque de l'histoire des nations. »

On suit très nettement dans tout ce développement la marche logique. Les postulats sont conformes à l'idée courante que tout ce qui est, doit pouvoir s'expliquer rationnellement. Les arguments et les mots, les questions même s'enchaînent jusqu'au point où Boulanger tombe victime de l'esprit de système. Il ne discute même pas la possibilité d'une variété primordiale des organisations sociales. Dès que l'idée lui est venue qu'une seule clef ouvrira toutes les serrures, l'esprit critique se concentre sur le problème : quelle est cette clef? Et tout comme certains de ses prédécesseurs ont trouvé cette clef dans la Bible, ou dans la théorie de la dégénérescence, tout comme certains de ses successeurs la trouveront dans le culte du Soleil, ou dans celui de la Lune, ou dans celui du Phallus, de même Boulanger, hypnotisé par sa connaissance des catastrophes géologiques ou révolutions du globe, découvre sa clef dans le Déluge universel.

Les preuves qu'il compte apporter sont de trois sortes : « 1° l'universalité des suffrages, puisque la tradition de ce fait se trouve dans toutes les langues et dans toutes les contrées du monde; 2° le progrès sensible des nations et la perfection successive des différents arts[1]; quoique l'histoire ne puisse atteindre aux premiers temps elle nous montre sinon le genre humain naissant, du moins une infinité de nations encore dans une espèce d'enfance; ces nations croissent et se fortifient peu à peu et soumettent insensiblement une grande portion de la terre à leur empire; 3° les preuves tirées de la physique, coquilles entassées au sommet des monts, restes de poissons dans les entrailles de la terre et bien d'autres faits

1) Boulanger est donc à ajouter aux théoriciens énumérés par M. J. Delvaille dans son *Essai sur l'histoire de l'idée de Progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Alcan, 1910. Par la même occasion je signale à M. Delvaille l'importance aux XVIIe-XVIIIe siècles de l'idée de dégénérescence ou de « dépravation » de Lafitau et des missionnaires, soit opposée à celle de progrès, soit liée à lui par des compromis dont Boulanger fournit précisément un curieux exemple.

qui prouvent que le terrain solide que nous occupons aujourd'hui a été autrefois le séjour de l'océan ».

Suivent d'autres réflexions, que termine cette profession de foi, où l'on voit l'auteur définitivement suggestionné par sa propre construction théorique : « C'est donc par le déluge que l'on doit commencer l'histoire des sociétés et des nations présentes. S'il y a eu des religions fausses et nuisibles, c'est au déluge que je remonterai pour en trouver la source ; s'il y a eu des doctrines ennemies de la société, j'en verrai les principes dans les suites du déluge ; s'il y a eu des législations vicieuses et une infinité de mauvais gouvernements, ce ne sera que le déluge que j'en accuserai ; si une foule d'usages, de cérémonies, de coutumes et de préjugés bizarres se sont introduits chez les hommes et se sont répandus sur la terre, c'est au déluge que je les attribuerai ; en un mot, le déluge est le principe de tout ce qui a fait en divers siècles la honte et le malheur des nations ».

Que si l'on ne jugeait Boulanger que par ce petit passage soigneusement extrait du contexte, on s'accorderait à le ranger dans la catégorie des demi-fous ou des demi-savants. Mais ce serait une injustice, puisque cette tendance à trouver à tous les phénomènes en bloc, tant complexes soient-ils, une explication unique était courante et normale au dix-huitième siècle et puisque l'édition de l'*Antiquité dévoilée* est posthume. Or, comme si souvent, ce n'est pas l'idée centrale de son ouvrage qui assure un nom en somme estimable à ce pauvre Boulanger, mais ses idées accessoires et sa manière de puiser des faits utiles dans le chaos des renseignements contradictoires fournis par les voyageurs et les missionnaires.

On ne saurait dire que les sources ethnographiques consultées par Boulanger aient été très nombreuses : le *Recueil des Voyages de la Compagnie des Indes Orientales*, l'*Histoire Générale des Voyages*, la *Bibliothèque Orientale* de d'Herbelot, Kaemper pour le Japon, Du Halde pour la Chine ; Chardin, Tavernier, Le Gentil, Corréal, Lafitau, et surtout les *Lettres Édifiantes*, et les *Cérémonies* publiées en France

d'après l'original hollandais par l'abbé Banier : telles sont ses sources principales. Pourtant, consultez les rayons d'une bibliothèque : cet ensemble est assez imposant.

On est surpris cependant que Boulanger n'ait pas été remis dans une direction logique plus saine par la lecture de Lafitau, de Le Gentil, et de plusieurs des voyageurs dont il cite des extraits. Que si d'ailleurs on examine comment il a utilisé ses sources, on est frappé de la ressemblance de ses procédés avec ceux d'auteurs postérieurs, pas seulement de Dupuis ou de Dulaure, mais même de toute l'école folkloriste jusqu'à ces temps derniers. Ces procédés consistent à ne prendre dans un ouvrage tout juste que les quelques lignes qui fournissent le parallèle cherché, sans s'occuper de tout ce qui précède ou suit, et sans se demander si par cette suppression des contextes, tant littéraires que de fait, le phénomène arbitrairement isolé ne change pas de signification.

Aussi ne s'étonnera-t-on pas que sa hâte à dénuder les faits qui lui semblèrent importants pour ses théories ait joué à Boulanger plus d'un mauvais tour, notamment dans son interprétation des Fêtes des Eaux et dans ses affirmations touchant l'absence de mystères chez les sauvages (t. III, p. 332). Or, Lafitau, après avoir analysé les séquences de rites dans les mystères de l'antiquité et surtout ceux d'entre eux qui se rapportent à l'initiation, entreprend (t. II, pages 281-304) de montrer que des parallèles exacts à ces rites anciens se retrouvent chez diverses peuplades de l'Amérique du Nord et du Sud, rites à base essentiellement religieuse (voir les remarques des pp. 304-305) pour conclure que des parallèles plus exacts encore se discernent dans les cérémonies d'initiation des anciens Mexicains et Péruviens (pp. 305 et suiv.) et s'étonner enfin que dans l'initiation du devin caraïbe « les Sçavans peuvent discerner plusieurs traits curieux et singuliers de la Religion des Payens » (p. 349) grecs et égyptiens, romains et asiastiques : festin, lit sacré, offrande du pain et du vin, van mystique, etc. Si

donc Boulanger avait lu Lafitau, il aurait sans doute évité une affirmation gratuite et développé certaines de ses théories.

La première application de la méthode comparative se trouve t. I, pp. 89-106 et 129-137. On y verra que les cérémonies ou l'eau joue un rôle important sont à considérer comme des *Hydrophories*, destinées à commémorer le déluge, et que celles où l'eau joue un rôle moins important (par exemple dans le baptême, les libations à la mer, les tabous relatifs aux fleuves, etc.) sont des fragments survivants d'anciennes cérémonies plus complètes ou l'expression de croyances partiellement désagrégées relatives à ce même Déluge universel.

Toute cette partie de l'ouvrage de Boulanger peut être laissée de côté de même que le chapitre sur les Titans et la Gigantomachie, où, comme de juste, il voit des souvenirs de phénomènes volcaniques. La part de vérité qu'il peut y avoir dans ces interprétations naturistes a été dégagée par M. Frazer dans *Adonis, Attis, Osiris*. Vieillis, et d'ailleurs étrangement compliqués, sont encore les chapitres du deuxième volume consacrés aux mystères, aux sybilles, aux oracles, aux calendriers anciens et à la venue d'un Grand Juge à la fin des temps. Les trois quarts du troisième volume sont aussi à laisser de côté, du moins dans les parties qui traitent des fêtes saisonnières et périodiques des Anciens. Mais, demandera-t-on, qu'est-ce qui reste alors des trois volumes de Boulanger ?

Il reste d'abord, mais cela ne nous concerne pas ici, les théories sur la formation des sociétés opposées à celle de Rousseau et la discussion de la théorie de l'âge d'or et du progrès. M. de Máday a signalé[1] l'importance, à ce point de vue, de Boulanger, qui fut en ces matières un précurseur non négligeable de théories plus modernes. On doit supposer

1) A. de Máday, *Les rapports de la sociologie et de la géographie*, Genève, IX[e] Congrès de géographie, 1911, pp. 4 et 5 du tirage à part.

que le fatras de la théorie diluvienne et l'assommante discussion des mystères, oracles et calendriers, aura rebuté bien des lecteurs. Il faut un véritable courage pour arriver au Livre sixième et même ne pas se laisser rebuter par les titres des chapitres : I. Du Déluge ou de la révolution universelle qui a changé la face primitive de notre Globe et des effets physiques qu'elle a produits sur la terre ; II. Des effets moraux du Déluge ou du premier état des sociétés échappées aux malheurs de la terre, suivis de la Récapitulation.

Absolu dans certains sens, Boulanger était conciliateur dans d'autres. Ou plutôt, son système unilatéral du Diluvisme primitif était destiné à concilier les théories de l'âge d'or, qu'il ne voit aucune raison valable de nier (il polémique même à ce propos, t. III, p. 338, contre Goguet) avec une sorte d'évolutionnisme timide, qui lui fait admettre de petits commencements aux progrès intellectuels et techniques.

Admettez le Déluge et tout devient simple : avant le Déluge, régnait l'âge d'or ; on vivait heureux et tranquille. Vient la catastrophe : les peuples tombent à des stades de sauvagerie et de barbarie différents, tout en conservant plus ou moins de vestiges de leurs organisations antérieures. Puis vinrent des stades successifs, en quelque sorte catastrophiques ; et sait-on sur quel modèle Boulanger a conçu cette succession de stades? Exactement sur celui que lui fournit un extrait des historiens chinois par M. des Hauterayes inséré à la fin du troisième volume de Goguet, sous prétexte que « les Chinois sont les plus anciens peuples de la terre dont nous ayons l'histoire » (t. III, p. 312).

Dans sa Récapitulation, Boulanger insiste sur toutes ses trouvailles théoriques, sauf sur celle qui nous apparaît aujourd'hui comme encore intéressante : sa théorie de *l'esprit et des usages cycliques*. La première indication sur ce sujet se rencontre t. I, pages 24-25. Je cite en entier ce passage.

« Dans le premier livre, nous dit Boulanger, j'examine les institutions faites par les différens peuples de la terre pour

se retracer la mémoire du déluge : c'est ce qui constitue dans l'antiquité ce qu'on peut appeler son *esprit commémoratif*.

« Le second livre prouvera que toutes les fêtes et institutions anciennes ont un caractère lugubre de tristesse, qui perce au travers de leurs solennités les plus gaies et les plus dissolues ; c'est ce que j'appelle l'*esprit funèbre*.

« Dans le troisième livre, je tâche de développer les mystères des peuples anciens et de découvrir les vrais motifs de ces énigmes voilées aux peuples ; c'est ce que j'appelle l'*esprit mystérieux* ; et je trouve que ces mystères n'ont eu d'autre objet que de cacher au vulgaire des dogmes dangereux à son repos.

« Dans le quatrième livre, je considère les motifs qui sont cause que les peuples ont toujours attaché des idées particulières à tous les changements des siècles et périodes ; c'est ce que j'appelle l'*esprit cyclique*.

« Dans le cinquième livre, j'examine la nature des fêtes, des cérémonies et des usages institués à l'occasion des années, des mois et des jours ; c'est ce que j'appelle l'*esprit liturgique*. »

Il est évident que si Boulanger avait exécuté ce programme avec les documents qu'il possédait mais avec un esprit critique aiguisé et sans défaut, son ouvrage eût compté parmi les traités fondamentaux de l'histoire des religions. Dans notre terminologie actuelle, analyser et mettre en lumière ces « esprits » se dirait : dégager les mécanismes et les fonctions. Malheureusement, bien que cherchant leur « esprit », Boulanger s'est laissé leurrer par leurs formes.

Voici maintenant le deuxième passage, modestement relégué en note, t. I, pp. 39-40, sur les fêtes cycliques :

« J'appellerai dans cet ouvrage *fêtes cycliques* toutes celles qui étaient attachées à une fin ou à un renouvellement de mois, de saison, d'année, de siècle ou de tout autre période. Le mot *cyclique* sera une épithète générale pour toutes les fêtes périodiques, surtout lorsqu'il ne sera pas bien décidé si

leur objet se rapporte à une fin ou à un renouvellement de période. Si les anciens n'eussent point porté dans leurs fêtes une très grande confusion qui en corrompit l'esprit et les motifs, il seroit facile de faire cette distinction. Une fête de fin de période est triste et funèbre ; celle d'un renouvellement est consacrée au plaisir et à l'allégresse ; mais comme la fin et le retour d'un cycle se touchent, et comme les fêtes qui consacroient les deux extrêmes d'une période se touchoient aussi et se suivoient, c'est là ce qui a occasionné cette confusion dans les fêtes et cette altération dans les usages dont nous verrons mille exemples. Lorsque, par la connoissance de l'esprit des usages, nous pourrons parvenir au véritable esprit de ces fêtes, alors nous nommerons *Eno-cycliques* celles qui auront rapport aux périodes finissants et *néo-cycliques* celles qui auront rapport aux périodes commençants. La fête de l'effusion de l'eau à Athènes a dû être une fête *Eno-cyclique* qui préparoit une fête *Néo-cyclique*. Les Athéniens qui étoient tristes au jour de cette effusion avoient donc conservé le véritable esprit de cette fête. Nous verrons d'autres peuples au contraire affecter une grande joie ce jour-là. C'est que ces derniers avaient sans doute confondu l'esprit de la fête *Néo-cyclique* qui suivait avec l'esprit de la fête *Eno-cyclique* qui précédait. Je donne ici les éléments d'une science nouvelle ; il doit m'être permis de créer quelques mots nouveaux ».

Qu'on ne sourie pas ! En effet, il y a dans cette vue schématique une part de vérité considérable et je regrette vivement de n'avoir pas connu cette note de Boulanger avant de rédiger mes *Rites de Passage*. Il faut laisser de côté l'explication qu'il donne, à savoir l'oubli de « l'esprit » primitif des fêtes : il y a des cas où on déplore le départ de quelqu'un qui vous est cher, mais des cas aussi où l'on est heureux sincèrement, et pour lui-même, de ce départ vers un sort plus agréable ; certains rites de passage des voyageurs sont lugubres, d'autres sont gais ; de même, il est normal qu'ici la fin d'une année soit le signal de lamentations et ailleurs le

signal de réjouissances. Ce qui diffère, c'est bien « l'esprit », c'est-à-dire l'idée qu'on se fait du but direct de la cérémonie. Par contre, les autres remarques de Boulanger sont parfaites, et quiconque a lu les traités de Warde Fowler, de Frazer, de Miss Harrison sur les rites périodiques agraires, romains, ou grecs, peut voir aussitôt combien les formules et les termes de Boulanger simplifient la description et l'intelligence du mécanisme et des formes de ces rites.

Mais quel dommage que sa funeste théorie ait empêché Boulanger de comprendre lui-même les faits qu'il a groupés! Au t. I, p. 127, ayant décrit les rites d'expiation et de purification accompagnés d'une mort et d'une renaissance rituelles, il conclut : « cette action de se plonger dans l'eau est donc funèbre ; elle exprime une mort semblable à celle qu'apporta le déluge, et elle n'aurait jamais dû être pratiquée que dans les larmes et à la fin des périodes ». Or il est évident que mourir rituellement à l'impureté ou au mauvais monde antérieurs excite tout aussitôt une joie d'autant plus vive qu'on est assuré de renaître pur et heureux. La joie et la béatitude des martyrs chrétiens, pour n'être pas rituelles, n'en étaient pas moins normales psychologiquement. Et à ce propos, bien qu'innombrables aient été les auteurs qui à la suite de Montesquieu, ont recherché l'*Esprit* de toutes sortes de choses, ce qui a manqué au XVIIIᵉ siècle, c'est de n'avoir pas même soupçonné (j'excepte Rousseau : on excepte toujours le merveilleux Genevois) l'existence de la psychologie.

Je n'insisterai donc pas sur les interprétations de détail que donne Boulanger d'un grand nombre de cérémonies et rite périodiques au moyen de sa théorie *cyclique*. Le seul endroit où il se soit davantage approché de la vérité se trouve au t. III, p. 182, et se rapporte aux rites lunaires. Il a eu soin de ne pas isoler les rites relatifs à la pleine lune de ceux qui sont exécutés pendant les trois autres quartiers, et il note que ces rites rentrent exactement dans la catégorie des rites de mort et renaissance, tant des dieux ou des hommes

que des astres : p. 188 et suiv., on trouvera réunis plusieurs cas Moxes, de l'Amérique centrale, Caraïbes, Cafres, Bantous, Guinéens, Mingréliens, Javanais, Chinois, Romains, Grecs, Phéniciens, Hébreux, etc., de fêtes de la *Néoménie* ou Nouvelle Lune. Naturellement, la coïncidence de rites tristes et de rites gais au même jour apparaît de nouveau à Boulanger comme un témoignage de l'esprit lugubre et apocalyptique dont les hommes doivent la possession à l'universel Déluge.

En somme, la science des religions doit à Boulanger quelques idées justes perdues au milieu d'un fatras d'interprétations viciées, dès leur point d'origine, par une théorie unilatérale. Seulement, au rebours de bien des savants et même de bien des écrivains, ce qu'il y a de faux et de dépassé dans son ouvrage, Boulanger le tenait de son siècle ; mais ce qui s'y trouve qu'on puisse estimer encore de nos jours et utiliser, Boulanger le doit à lui-même, comme conséquence de sa vie errante et de sa formation strictement scientifique.

(*A suivre.*)

A. VAN GENNEP.

UN MONUMENT
DU CULTE SYRIEN ET D'ÉPOQUE PERSE[1]

Les monuments sortis du sol phénicien et antérieurs à l'époque grecque sont assez rares pour qu'il vaille la peine d'y insister. De plus, celui dont nous reprenons ici l'étude est d'un intérêt marqué pour l'histoire des cultes en Syrie.



Fig. 1. — Base du Musée de Constantinople. Face antérieure.

Il s'agit d'une base en calcaire de la côte de Phénicie, provenant du village de Fi' dans le Liban, un peu au sud de Tripoli de Syrie. Elle est actuellement conservée au Musée de Constantinople et les descriptions qu'en ont données le

1) Communication faite au Congrès d'*Histoire des Religions* à Leyde (septembre 1912).

P. Ronzevalle et M. Mendel, conservateur des Musées Impériaux Ottomans, nous permettront d'être bref[1]. Cette base carrée, d'environ 50 centimètres de côté, est sculptée sur trois faces de reliefs peu saillants et actuellement fort endommagés[2]. Sur la face antérieure (fig. 1), une plinthe décorée supporte deux taureaux agenouillés entre lesquels se déroule une scène d'adoration. Un personnage, portant une robe syrienne serrée par une ceinture, se présente devant la déesse vêtue de la longue tunique et assise sur un trône à haut dossier, qu'accoste un sphinx barbu. La déesse porte sur la tête la coiffure hathorique : oiseau — ou simplement l'uraeus — que surmonte le disque dans les cornes de vache. Elle lève la main droite en signe de bénédiction et doit tenir dans la gauche la coupe offerte par l'adorant[3] ; les pieds posent sur un tabouret. Dominant la scène, le disque dans le croissant.

La plinthe est sculptée de deux taureaux affrontés, la tête baissée devant l'arbre sacré dont l'essence est difficile à définir. Il nous semble trop ramassé pour un cyprès : serait-ce un cèdre?

Les taureaux accroupis seraient, au jugement de M. Mendel, à tête humaine et barbue ; ils porteraient la tiare à cornes. Ce sont là des détails qui, avec la pose agenouillée, la façon de marquer les boucles de poils comme des rangées de perles, enfin le style général du morceau, attestent l'époque perse — fin du VIe siècle ou Ve siècle[4].

1) S. Ronzevalle, *Notes et Etudes d'archéologie orientale*, p. 179-186 (extr. des *Mélanges de la Faculté orientale*, t. V, 2, p. 63-71 ; G. Mendel, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, t. I, nº 99. Nous devons à M. Mendel, que nous remercions cordialement, une photographie du monument d'après laquelle nous avons établi les dessins ci-joints.

2) M. Mendel, à qui nous avons soumis nos dessins, les a trouvés d'un relief trop accentué.

3) C'est du moins ce que nous croyons voir. M. Mendel pense que la main gauche se dissimule derrière une tiare cornue que porterait le sphinx.

4) Le P. Ronzevalle y voit une œuvre hellénistique, ce qu'on doit absolument écarter. M. Mendel l'attribue à la fin du Ve siècle ou au commencement du IVe siècle.

Le sphinx barbu est caractéristique aussi de l'époque perse. Il présente cette particularité d'avoir des sabots de taureau aux pattes de devant et des griffes de lion aux pattes de derrière. Ce trait est un emprunt aux figures de la basse époque assyrienne comme l'attestent un beau bronze du Louvre[1] et un bras de fauteuil en bronze de la collection de Vogüé[2].

Le corps des grands taureaux accroupis se prolonge sur



Fig. 2. — Base du Musée de Constantinople. Une face latérale.

les faces latérales (fig. 2). Ailes recoquillées, crête sur l'échine, queue enroulée, voire la base à profil de corniche égyptienne qu'ils accostent, tous ces éléments se retrouvent sur un relief de marbre blanc, rapporté d'Aradus au Louvre par Renan (fig. 3). Le rapprochement s'impose, mais la tête du sphinx d'Aradus, le modelé de l'ensemble attestent une époque plus récente, vraisemblablement la fin du v[e] siècle : la palmette phénicienne y est encore d'un bon style. Un peu plus récent encore, c'est-à-dire de la première moitié du

1) L. Heuzey, *Les origines orientales de l'art*, pl. IX.
2) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, II, p. 725, fig. 383.

IVe siècle est la tête de sphinx de la figure 4. On verra, dans un instant, l'intérêt qui s'attache à cette question de date.

Nous reproduisons ce dernier relief (fig. 4), rapporté par Renan des environs de Tyr, parce qu'un détail important a échappé. La divinité assise qu'accoste le sphinx coiffé du *pschent*, lève la main droite vers un pyrée dont la flamme s'incline dans sa direction. La main gauche tient un sceptre de la base duquel s'élancent deux serpents, qu'on a pris à tort pour des banderoles[1]. La tête de l'un est très nettement indiquée. Nous nous contentons de signaler ici que ces attributs conviennent particulièrement à Eschmoun-Adonis qui, dans le bas-relief de Gharfin est associé, sous les traits de Triptolème, aux deux serpents[2].



Fig. 3. — Relief d'Aradus. Musée du Louvre.

Revenons à la base de Constantinople pour nous demander à quel culte il faut l'attribuer? La déesse représentée sur la face antérieure est-elle Astarté, comme on l'a dit? On accordera que, sous leur adaptation perse, nous avons affaire à des représentations religieuses locales. La base de Constantinople est creusée sur sa face supérieure d'une cavité rectangulaire de 0 m. 23 × 0 m. 22 × 0 m. 09; elle portait probablement une représentation divine dont les taureaux accroupis étaient les attributs. L'image qui se dressait entre ces animaux ne pouvait figurer que Hadad ou telle forme

1) Renan, *Mission de Phénicie*, p. 654-655.
2) Voir nos *Notes de Mythologie syrienne*, p. 153.

locale du grand dieu syrien. Par suite, dans la déesse assise, sculptée sur la face antérieure, il faut reconnaître la parèdre de Hadad, autrement dit Atargatis.

Bien que leurs images arrivent à se confondre, il y a géné-



Fig. 4. — Relief des environs de Tyr. Musée du Louvre.

ralement lieu de distinguer entre l'Astarté phénicienne et l'Atargatis syrienne, comme entre les parèdres respectifs. Notre monument est ainsi un des plus anciens témoins de la pénétration du Liban par les cultes syriens, pénétration bien attestée à l'époque gréco-romaine où le Hadad d'Héliopolis-Ba'albeck était devenu le grand dieu de la région au témoignage même de Philon de Byblos et comme le vérifient les nombreuses découvertes des représentations du dieu.

Nos conclusions peuvent encore s'appuyer sur un monu-

ment syrien de plus basse époque, mais dont l'analogie est frappante. Nous voulons parler du relief portant une dédicace Βήλῳ Θεῷ où l'on voit le prêtre Gaïos officier devant un autel, toute la scène étant enserrée entre deux grands taureaux debout[1]. Ces animaux indiquent qu'à Killiz, près Alep, d'où provient ce relief entré depuis au Musée de Bruxelles, Bel avait été identifié à Hadad. Gaïos porte aussi la longue robe et la ceinture. La conservation meilleure de ce détail permet même de conclure que, sur la base de Constantinople, la ceinture de l'offrant — peut-être un prêtre, — consistait en une cordelière entourant la taille par trois fois.

Il nous reste à dire un mot du symbole qui domine la scène d'adoration, c'est-à-dire du disque dans le croissant. Dans son intéressante étude, le P. Ronzevalle émet l'opinion qu'il ne faut attacher aucun sens religieux bien déterminé aux emblèmes figurés à basse époque sur les monuments orientaux. Précisément, il prend argument de notre monument et du disque dans le croissant qu'on y voit, pour avancer que « vers les débuts de notre ère, au plus tard, la plupart des emblèmes divins, en Phénicie, comme en Syrie et ailleurs, ne conservaient plus de leur symbolisme antique que la valeur décorative qu'ils en avaient tirée ». Si l'on accepte la date que nous proposons pour la base du Musée Impérial de Constantinople, ou celle de M. Mendel, cette définition ne saurait l'atteindre et nous pourrons conclure que ce monument vient confirmer la relation, difficile à définir mais cependant certaine, entre la déesse et le symbole : disque dans le croissant. D'ailleurs, même à l'époque romaine, nous ne croyons pas qu'on puisse refuser aux symboles gravés sur les monuments de Phénicie et de Syrie toute valeur religieuse pour les ramener au rang de

1) Franz Cumont, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1907, p. 447 et suiv. ; *Catalogue des sculptures et inscriptions antiques des Musées Royaux du Cinquantenaire*, 2e éd., 1913, n° 56.

simples éléments décoratifs. La ferveur populaire, en remettant alors en bonne place les divinités locales que le panthéon grec avait tenté d'éclipser, ne pouvait manquer d'attacher une grande valeur aux symboles. Tel monument, comme le bas-relief d'es-Souwaida (Hauran)[1], ou tel passage de Macrobe suffiraient à prouver l'engouement des Syriens d'époque romaine pour la symbolique religieuse et la portée qu'ils y attachaient.

René Dussaud.

1) Clermont-Ganneau, *Études d'archéol. orient.*, I, p. 178 et suiv. ; cf. nos *Notes de Mythologie syrienne*, p. 57-58.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ERNEST SCHMIDT. — **Kultübertragungen**. In-8°, 122 p. — Giessen, Toepelmann, 1910 (*Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten*, VIII, 2).

Nous sommes fort en retard avec l'opuscule où M. E. S. s'est proposé d'étudier trois des cas les plus fameux de transfert de culte dans l'antiquité, et, pendant ce temps, le troisième, consacré à l'introduction de Sarapis à Alexandrie (déjà paru comme dissertation doctorale en 1909), a perdu beaucoup de son intérêt par la publication dans cette revue de la magistrale étude où Isidore Lévy a porté aux hypothèses d'origine assyrienne du dieu un coup qu'on doit espérer décisif. On sait que E. S. a développé les idées indiquées par son maître E. Dieterich dans une conférence tenue en 1897 (réimprimée dans ses *Kleine Schriften*, p. 158) : d'une part, il maintient l'origine égyptienne du dieu contre Lehmann-Haupt et les tenants de l'origine babylonienne (voir sa réplique à l'un d'eux, *Klio*, 1911, 127) ; d'autre part, il croit que l'origine sinopéenne repose, — en dehors du jeu de mots *sen-hapi-sinôpion*-Sinope — sur un double thème légendaire : celui de l'origine hyperboréenne des dieux[1]

1) Sans attacher plus d'importance que M. Is. Lévy à cette hypothèse, je crois que, dans les textes si détaillés qui parlent de Sinope comme patrie de Sarapis, il y a autre chose qu'un jeu de mots. J'y verrais l'action des relations politiques et commerciales entre Alexandrie et Sinope, des légendes qui se développèrent alors sur la colonisation de la Colchide par les Egyptiens de ce même Sesonchôsis qu'on voit jouer un grand rôle dans les traditions sur l'origine de Sérapis, enfin du culte à Sinope d'un ancien dieu taureau, legs de la domination hétéenne, qui, en s'anthropomorphisant et en s'identifiant avec le Dionysos tauromorphe des Grecs, avait donné naissance à cette singulière idole que représentent des monnaies bien connues : une jambe humaine surmontée d'une tête de bœuf. Ce dernier point a été signalé par S. de Ricci (*Rev. arch.*, 1910, II, 97) et je profite de l'occasion pour indiquer que S. de R. n'a pas exactement exprimé l'opinion qu'il me prête sur l'inscription d'Alexandrie qui porte 'Οσόρ[illegible]

et celui qui, par épiphanie et autres manifestations, fait connaître son désir d'être intronisé en un nouveau lieu de culte.

C'est pour élucider ce thème des translations à la suite d'apparitions — thème qui a joué encore un tel rôle dans les cultes chrétiens — que M. E. S. a groupé trois autres études autour de celle qui concerne Sérapis.

I. La question du transfert du culte de la *Magna Mater* à Rome n'est guère moins intéressante que celle de Sérapis. Ayant depuis longtemps préparé une étude sur ce sujet[1], j'ai été particulièrement à même d'apprécier combien le travail de M. E. S. était plus approfondi que les études antérieures de Bloch et de Kuiper. La meilleure partie, à mon sens, est celle où il a cherché à classer les textes qui ne sont que trop divers et que trop enchevêtrés.

Il propose de les répartir en trois groupes : dans l'un, le principal rôle aurait été donné à Scipion Nasica et à Valeria ; c'est la version de Tite Live, dont dérivent Dio Cassius, Valerius Maximus, Ammien ; dans l'autre, la vestale Claudia aurait été la protagoniste : c'est la version d'Ovide que suivent Sénèque, Hérodien, Lactance, Julien. Ovide lui-même aurait puisé dans les Fastes de Verrius Flaccus, Tite Live dans les Annales de Valerius Antias ; de Valerius viendrait notamment que la Ves-

τε καὶ Σαράπιδι ; elle ne prouve pas que Sarapis n'était pas encore confondu avec l'Osorapis de Memphis à l'époque de Philopator ; manifestement τε καὶ est pris ici au sens bien connu de « dit, surnommé ». Il en résulte donc que la forme *Sarapis*, qui apparait déjà dans une inscription de 309-8, n'avait pas encore, un demi siècle plus tard, entièrement supplanté les formes *Osorapis*, *Osoros*, assimilations grecques du nom indigène qui devaient remonter bien avant la conquête d'Alexandre. Je prépare depuis longtemps un mémoire sur « Le pied de Sérapis » où la question sera reprise avec tous les développements qu'elle comporte et je saurais gré aux lecteurs de cette *Revue* de me signaler les monuments du type dit « pied de Sérapis » qui peuvent exister dans des collections peu connues.

1) Ces recherches me permettent d'ajouter quelques références à celles que donne l'auteur : pour l'opinion selon laquelle l'idole transportée serait une pierre à foudre dans une châsse d'argent, Hirschfeld, *Berl. Ak. Sitz.-Ber.*, 1894, I, 213 (l'idole est décrite, au contraire, comme un palladion en bois de 3 coudées tombé du ciel par Eudocia, p. 322) ; aux textes affirmant l'origine pessinontine ajoutez Arrien, *Ars tact.* 33 ; Caton paraît avoir été le premier à appeler la mère des Jumeaux *Rhéa Silvia*, ce qui serait une traduction de *Rhéa Idaia* ; Caton étant questeur en 204, cette traduction aurait eu lieu sous l'influence du nouveau culte (*Riv. Storia antica*, 1907, 244) ; sur le temple de *Magna Mater*, Gilbert, *Philologus*, 1886, 448 ; Esdaile, *Roem. Mitt.* 1908, 370 (et sur son épithète de *Salutaris* ; cf. *Musée Belge*, 1907, p. 255, 262).

tale soit nommée *Valeria* au lieu de Claudia et que deux *Valerii* aient joué un rôle prépondérant dans l'ambassade.

Enfin, une tradition mixte serait représentée par Cicéron, Diodore, Appien et, surtout, Silius qui cherche à fondre ensemble toutes les versions divergentes.

Le point faible de ces combinaisons de M. S. c'est qu'aucune place n'y est faite au texte le plus ancien que nous possédions, celui de Varron (*De L. L.*, VI, 15), qui se reflète dans Ovide et dans Tite Live lorsqu'ils parlent de la part qu'Attalos I de Pergame aurait eue dans le transfert de la Déesse Phrygienne à Rome[1]. Dans cette version, il n'était pas seulement question de l'intermédiaire d'Attalos, mais c'est sur l'ordre des livres Sibyllins (ces oracles sont aussi invoqués par Strabon) qu'on lui avait demandé la déesse; c'est de Pergame que serait venue sa statue, et c'est le nom de son temple pergaménien, *Megalésion*, qui aurait été dès le début donné à celui de Rome.

Le peu d'importance attaché par E. S. à ces données doit empêcher, je crois, d'admettre entièrement la reconstitution des faits telle qu'il l'expose. Je le suivrais dans deux de ses propositions : 1°) l'impossibilité d'admettre que ce soit de Pessinonte que provienne réellement l'idole apportée à Rome, et cela parce que les Galates, maîtres de Pessinonte, étaient les ennemis du roi de Pergame, les alliés d'Antiochos III, l'adversaire des Romains (l'autre raison qu'il invoque — le fait qu'on continue à montrer à Pessinonte une idole, sans doute une pierre tombée du ciel, — est sans valeur, car il est évident que le clergé pessinontin aurait pu livrer aux Romains une réplique)[1] ; 2° le caractère tout politique de ce transfert qui aurait été machiné surtout dans l'entourage des Scipions, à l'époque où ils voulaient décider le peuple à la guerre contre Antiochos. Pour cela on voulait le convaincre que l'Asie, par l'intermédiaire de la Grande Déesse, venait se donner à lui. Or, le consul de 191 était précisément Scipion Nasica, dont la tradition dominante fait l'*optimus vir* (c'est ce qualificatif que lui donne aussi l'épitaphe des Scipions) qui amène avec les matrones la déesse d'Ostie ; c'est en 191

1) Il faudrait ajouter aux raisons qu'il emprunte à l'Histoire des Galates de Staehelin que c'est précisément en 195 qu'Antiochos III conclut avec les Galates une alliance menaçante pour Pergame (Appien, *Syr.*, 6). Attalos I s'était intéressé au culte de la Mère Phrygienne puisqu'il avait rebâti son temple sur le Mamourt Kalessi près de Pergame. — M. Is. Lévy a indiqué avec raison *RHR*, 1910, 1, 196 que « la ville sainte du Sangarios n'entre dans l'histoire qu'au second siècle ».

que le temple de la Grande Déesse fut inauguré ; l'inauguration suivant en général de deux ou trois ans le vœu, celui-ci devrait se placer en 194, l'année où furent célébrés les premiers *Megalensia* historiquement attestés. C'est donc, de la date traditionnelle de 204 à 194 qu'il faudrait ramener l'introduction de la déesse. Si on la fit remonter à 204 et à un oracle divulgué au temps où Hannibal menaçait Rome, c'est pour permettre de rattacher cet oracle à la consultation solennelle de l'Apollon de Delphes ordonnée par le Sénat après Cannes (216) ; quand, au Métaure (207), la victoire se fut prononcée pour Rome, le vainqueur Livius Salinator voua un temple de la *Juventas* qu'il mit en adjudication comme censeur en 204. C'est ce qui aurait fait choisir cette date pour celle de l'arrivée de la Magna Mater : Livius aurait fait commencer son temple en même temps que celui qu'il avait voué au Métaure [1].

Toutes ces combinaisons paraissent très vraisemblables. Ce qui ne me le semble guère c'est lorsque E. S. imagine que toute l'arrivée de la Mater est un « truquage » des Scipions, qu'il n'y avait eu ni oracle, ni ambassade en Asie, ni venue par mer de l'idole ; qu'on s'était borné à amener d'Ostie à Rome une idole peut-être empruntée à une association religieuse privée. J'avoue ne pas concevoir comment le peuple romain — et ses historiens — auraient pu être trompés à ce point.

Ce que je croirais volontiers c'est que, dès le lendemain de la paix de 205, Attalos I, pressentant qu'il allait se trouver aux prises avec Antiochos III dans un conflit décisif, fit colporter à Rome un oracle dont le but était d'attirer plus étroitement à lui les Romains, ses alliés depuis 211. Entreprises dès lors, les négociations pour le transfert de la *Magna Mater*, interrompues par la guerre de Philippe, furent reprises après la paix de 195 par Eumènès II. Le nouveau roi de Pergame se sentait plus que jamais menacé depuis qu'Antiochos s'était établi dans l'Hellespont ; c'est lui qui, d'accord avec le parti des Scipions, aurait fourni à une ambassade romaine une idole de la *Mater Idaea* empruntée au *Mégalésion* de Pergame. Je me demande même si l'on a dès lors fait croire au peuple romain qu'elle venait de Pessinonte, ville qui devait lui être bien inconnue. Au contraire, les récits sur l'origine troyenne des Romains commençaient à devenir populaires. Ne dut-on pas faire croire que c'était la protectrice d'Énée qui arrivait pour protéger Rome ? Son

1) J'ajoute qu'un autre Livius, en 191, épargne Sestos qu'il assiège sur la prière de *Galli* qui lui parlent *jussu Matris deum* (Liv. XXXVII, 9). C'est un indice du respect qu'on témoignait dès lors à Rome à la *Magna Mater*.

surnom d'*Idaea* évoquait les montagnes où Enée avait préparé sa flotte sous sa protection et Pergame était dès lors le nom poétique de Troie [1].

II. Dans le second transfert du culte grec que E. S. étudie, il me semble avoir apporté beaucoup moins de clarté. En confrontant les diverses traditions qui parlent de l'arrivée à Rome d'Asklépios qu'un oracle aurait fait chercher à Epidaure en 293, il a plus compliqué qu'élucidé la question. Ainsi, il n'y a vraiment pas lieu d'opposer à la tradition générale qui montre le dieu venant sous forme de serpent, une autre tradition qui aurait parlé d'une statue du dieu, parce que la *Periocha* de Tite Live emploie le terme *signum* ; il n'y a qu'à lire le texte pour faire disparaître la contradiction apparente (*missi legati ut Aesculapi signum Romam ab Epidauro transferrent anguem, qui se in navem eorum contulerat, in quo numen esse constabat, deportaverunt*). De même, les indices allégués pour établir qu'il y aurait eu à Rome un temple d'Esculape antérieurement à 293 sont bien faibles. Ce qui paraît certain c'est qu'Esculape n'est pas venu directement d'Epidaure à Rome : puisqu'on a trouvé dans son temple de l'île tibérine des dédicaces archaïques avec la forme *Aiscolapio*, il faut qu'il soit venu d'une ville grecque où l'on écrivait encore son nom Αἰσκλαπιός, forme qui, à Epidaure, avait disparu dès le v[e] siècle devant Ἀσκλαπιός. Je croirais volontiers que c'est de Tarente qu'Asklépios est venu à Rome, et cela pour les raisons suivantes : 1° Julien dit d'Esculape : ἦλθεν εἰς Πέργαμον (fin du IV[e] siècle), εἰς Ἰωνίαν, εἰς Τάραντα μετὰ ταῦθ', ὕστερον ἦλθεν εἰς τὴν Ῥώμην ; 2° on trouve la forme *Aisclapi* sur une coupe du type dit à *pocolom* dont Ch. Picard a montré l'origine tarentine (*Mélanges* de l'Ecole de Rome, 1910) ; 3° Varron (*De L.L.*, VII, 57) parle d'un tableau représentant des *ferentarii* — équivalent latin des apobates Tarentins — *in Aesculapi aede vetere*. La date de 293, époque de paix entre Rome et Tarente, peut être maintenue.

III. Dans cette dernière partie, E. S. a classé une quantité de matériaux réunis par lui pour cette histoire des translations des dieux ou des saints, des idoles ou des reliques.

Il les a groupés autour des sept traditions suivantes.

1. Dieux de Chypre transférés à Antioche sous Antiochos II (Libanius).

1) M. E. S. n'a pas encore connu l'intéressant travail de S. Aurigemma, *La protezione speciale della Gran Madre Idea per la nobiltà romana e le leggende dell' origine Trojane di Roma*, analysé *RHR*, 1910, II, 101. Je viens de reprendre la question à propos de *L'origine du Marsyas du Forum*, dans *Klio*, 1913.

2. Statue d'Isis à cornes de vache, transférée d'Alexandrie à Antioche à la suite d'un songe que la déesse envoie aux deux monarques, Séleukos II et Ptolémaios III (Libanius I, 306-8; le fait eut lieu entre 248 et 246, à l'occasion d'un intermariage entre les deux dynasties).

3. A la suite d'un songe la sainte Maria Consolatrix et son frère l'évêque Anno transportent d'Istrie à Vérone les reliques des saints martyrs Firmus et Rusticus (VIIIe siècle, *AASS* : août I, 82).

4. Pour délivrer son fils et son peuple de la lèpre un roi arien de Galice envoie chercher des reliques de saint Martin à Tours (Grégoire de Tours).

5. Saint Gummarus ordonne par songe le transfert de ses reliques de Emblehem à Lier (VIIIe siècle, *AASS* : oct. V, 687).

6. De même, saint Reinholt indique qu'il veut être transporté de Cologne à Dortmund (en 811, d'après une version allemande des *Quatre fils Aymon*).

7. De même, une image de la Vierge se serait fait transporter en 1348 d'Anvers à Bruxelles.

On ne saisit pas très bien la raison de ce choix; il aurait été facile de trouver des légendes plus typiques et mieux différenciées. On peut faire la même remarque au sujet des thèmes entre lesquels E. S. croit pouvoir répartir cette matière légendaire.

1. Le transfert se fait en un bateau auquel la présence de l'objet sacré confère une navigation miraculeuse (notez, en particulier, pour l'arrivée de la *Magna Mater* à Ostie et à Rome, l'arrivée semblable de Saturne à Rome, celle de l'Hélios d'Atrepta à Pouzzoles, celle de Marica à Minturnes).

2. Par terre, le transfert se fait en un chariot que le corps saint dirige à sa volonté.

3. L'idole, parfois, se meut d'elle-même et se rend, sans aide humaine, à sa destination.

4. Quand on la transporte, c'est en général, par un arrêt qu'elle impose, qu'elle marque sa volonté de rester en l'endroit où son culte se poursuit depuis.

5. C'est en songe, ou par une voie mystérieuse, qu'elle manifeste sa volonté.

6. La divinité punit celui qui n'écoute pas sa volonté et elle ne cesse ses châtiments que lorsqu'il a obéi.

7. La divinité apparaît sous forme humaine là où elle désire avoir un culte.

8. Le pays des Hyperboréens a été conçu comme pays des dieux.

9. C'est un fléau commun, comme une peste ou une disette ou un désastre militaire, qui déterminent à rechercher quelles reliques divines il faut transporter dans le pays éprouvé pour assurer son salut.

Il est inutile de montrer les lacunes trop manifestes de cette série de recherches. Elles ont été déjà comblées en partie dans la même collection par l'ouvrage considérable de F. Pfister sur le culte des reliques dans l'antiquité et elles le seront, pour les épiphanies, dans un ouvrage annoncé par R. Herzog. Nous y reviendrons en en rendant compte.

A. Reinach.

J. A. Mac Culloch. — **The religion of the ancient Celts.** ix-399 pages. In-8°, Edinbourg, Clark, 1911.

Collaborateur de l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* pour tout ce qui touche à la religion celtique, le pasteur Mac Culloch était tout désigné pour donner sur cette religion l'ouvrage d'ensemble qui manque encore, en Angleterre comme en France. Malheureusement, s'il a l'avantage de bien connaître la littérature irlandaise ainsi que le folklore d'Angleterre et s'il a le mérite d'avoir essayé d'appliquer les théories de Frazer à toutes les manifestations de la vie religieuse des Celtes, sa connaissance des inscriptions et des monuments relatifs aux cultes gallo-romains est des plus insuffisantes. Il a négligé ainsi une des sources les plus précieuses qui s'offrent à nous pour contrôler, compléter ou comprendre les textes des auteurs, les poèmes irlandais, les survivances du folklore. Pour ne pas revenir sur cette critique, il suffira d'indiquer qu'il ignore l'inestimable *Recueil des Bas-Reliefs de la Gaule* du commandant Espérandieu et l'*Histoire de la Gaule* de Jullian; la plupart des articles de Jullian et de S. Reinach ne paraissent pas lui avoir été familiers et, pour les monuments gallo-romains, il se réfère bien plus souvent à l'indigeste compilation de Courcelle-Seneuil qu'au bon précis de Renel. Sa documentation est, en général, très insuffisante, et, pour les cultes ou rites gaulois dont je me trouve avoir fait une étude approfondie — dieux au serpent, archer divin, Mère du Blé, déesse au chien, têtes coupées, — je dois constater que son ouvrage n'apporte presque rien.

Ces réserves indiquées, passons à une analyse qui cherchera à mettre en lumière ce que l'ouvrage apporte de neuf, moins comme faits que

comme théories, à l'étude de la religion celtique. Dans un premier chapitre sur la nation celtique, M. C. refuse de se rallier à la théorie de Rhys qui fait des Pictes et Goidels et, en général de ce qu'il a appelé les *Q.-Celts*, des pré-Celtes non Aryens ; après un deuxième chapitre, très insuffisant, sur les dieux des Gaulois tels qu'il sont connus par les textes classiques et les monuments, vient un groupe de cinq chapitres (IV-VIII), sur la mythologie irlandaise. Sans méconnaître l'effort fait par M. C. pour y apporter quelque clarté, il faut avouer qu'il ne semble pas être parvenu plus que ses devanciers à ordonner cette matière confuse ; d'ailleurs, il faudrait une série de monographies sur chaque dieu, chaque héros et chaque rite avant qu'on puisse en présenter un résumé systématique.

On peut donc passer à ce qui constitue en réalité une deuxième partie de l'ouvrage de M. C., la partie non plus mythologique ou théogonique, mais proprement religieuse. Elle s'ouvre avec le chap. IX où sont examinés les rapports des hommes et des dieux. L'auteur cherche à prouver que la théorie de Frazer sur l'*origine de la royauté* est aussi valable pour les Celtes : leurs chefs sont fils, descendants ou prêtres des dieux ; la vie de ces chefs est liée à la prospérité de la nation, parce qu'elle l'a été d'abord à la fertilité du sol et de ses produits ; il en est de même des reines : Boudicca est prêtresse comme Déjotaros est augure ; la « reine de Mai » serait un succédané de la reine en tant qu'incarnation de l'esprit de fécondité. Tout cela est vraisemblable, mais certaines des présomptions alléguées sont bien faibles. Sans doute, la légende irlandaise connaît des arbres sacrés pour tel clan, *bile*, arbres qu'il est sacrilège de couper, et on sait le rôle que, dans le roman breton, jouent les *arbres*, *rameaux* ou *fruits de vie*. Mais cela suffit-il à permettre de voir dans la cueillette du gui un rite analogue à celui du bois de Némi : l'âme de l'arbre sacré qu'il faut en détacher, avant de sacrifier le roi à qui, par la suite, se serait substitué le taureau blanc ? La mise à mort de la prêtresse Namnète qui, dans la cérémonie annuelle, a laissé choir sa charge de paille (ou sa gerbe de blé) est moins à comparer avec le meurtre du prêtre de Némi qu'avec l'exécution de la Vestale qui a laissé s'éteindre le feu sacré. Quant au *drunemeton*, le nom que porte le conseil annuel des chefs Galates, ce n'est pas « le lieu de réunion sacré des druides » qu'il y faut voir sans doute, mais « le bois sacré des chênes ». On pourrait multiplier ces objections.

Après un coup d'œil sur le culte des morts, — sous les trois formes des libations aux mânes du foyer, des sacrifices aux tombeaux des morts illustres et des fêtes collectives de fin d'année (Chap. X) ; après des

aperçus non moins rapides sur le culte des grandes forces de la nature (ch. XI) — soleil et lune, mer et lacs, vents et pluies — et sur celui des rivières, sources et fontaines (ch. XII) — avec le double caractère de l'eau jaillie du sein de la terre, à la fois fécondante et guérisseuse, — on arrive aux deux chapitres XIII-XIV consacrés à la phyto et à la zoolâtrie. Leur intérêt particulier vient de ce que M. C. a essayé de montrer que les divers indices qui en subsistent impliquent un véritable système totémiste.

Il aurait fallu, avant tout, donner un relevé complets des faits. Malheureusement, M. C. a négligé bien des monuments du culte représentant des arbres ou des animaux et il n'a nommé que quelques-unes des divinités ayant conservé le souvenir de leur origine animale, soit dans leur nom et leur aspect comme Tarvos Trigaranos, le taureau aux trois grues, Moccos le porc, Kernunnos le cerf, Artio l'ourse, Epona la jument, soit seulement dans les animaux qui les accompagnent, tels le chien ou le corbeau de Dispater, le coq ou la tortue de Mercure. Par contre, on ne le suivra point sans réserve lorsqu'il n'hésite pas à voir des vestiges de totémisme dans les noms de peuplades qui semblent dérivés d'animaux ou de plantes : *Eburones*, les gens de l'if, *Bibroci*, les gens du castor, *Vivisci* les gens du gui[1].

Comme tabous alimentaires, M. C. rappelle, bien entendu, la fameuse interdiction de tuer et de manger lièvres, poules et oies chez les Bretons de César; il en était de même pour les poissons chez les Pictes, les cygnes aux Hébrides. La vieille idée de la relation entre l'homme et son totem se voit dans les histoires des héros irlandais Cuchulainn et Diarmaid qui meurent pour avoir, le premier mangé du chien, le second tué un sanglier contrairement à des *tabous* qui paraissent provenir de ce qu'ils étaient, à l'origine, conçus eux-mêmes comme un chien et un sanglier. Des traces d'un sacrifice avec repas de communion subsistent encore en pays de Galles pour le lièvre, à l'île de Man pour le roitelet. C'est, enfin, par l'exogamie, dérivant du matriarchat bien établi pour les Pictes, que M. C. veut expliquer toutes les traditions transmises par les auteurs ou par les légendes touchant la promiscuité ou l'inceste, la communauté des femmes ou d'une femme (polyandrie) chez les Celtes des îles.

1) M. Jullian vient de revenir sur ce nom des Vivisques, *Rev. d. Etudes anciennes*, 1913. Est-ce sérieusement que M. J. écrit : « Les Vivisques, en Aquitaine, c'est comme le gui sur le chêne, une plante sur un sol étranger, les Cubes (*Bituriges Cubi* s'expliquerait par *cubare* !) en Berry ce sont les hommes solidement installés », (p. 48).

Après un aperçu rapide et fort insuffisant des idées cosmogoniques chez les Celtes (ch. XV), Mac Culloch passe à l'étude du culte et des rites qu'il a menée avec un soin particulier (ch. XVI-XXI). Il admet le sacrifice humain, sous des modalités qu'on peut classer ainsi : 1° exceptionnellement, pour détourner les grandes calamités (maladies ou guerres) en apaisant le dieu des morts ; 2° régulièrement *a*) à la moisson pour obtenir la fécondité du sol sous la forme du premier-né au même titre que tous les prémices et sous forme de substitut au démon de la végétation ; *b*) comme rite de fondation aux constructions ; *c*) pour apprendre, dans les entrailles de la victime, la volonté des dieux ; *d*) pour renouveler la force du peuple ou de la famille en tuant le roi ou le *pater familias* vieilli. Dans les sacrifices animaux, M. C. tend à ne voir que des substituts à des sacrifices humains ou des rites destinés à nourrir le dieu et, plus anciennement, à renouveler la communion avec le totem. Du rituel nous connaissons vaguement les cris et danses, invocations et saltations sacrées, plus précisément la forme de divination dont les Celtes paraissent avoir pratiqué six variétés : par les oiseaux (ornithomantie), par les entrailles (haruspicine), par les omoplates de mouton (scapulomantie), par les sorts (baguettes d'if[1] souvent inscrites), enfin en mangeant un aliment sacré (viande crue, glands, noix), ou en s'enveloppant dans la peau d'un animal sacrifié, ou encore en se couchant sur les tombes des héros, et en laissant la révélation divine venir par le rêve ou l'extase. Tous les *filid* ou druides semblent avoir connu ces rites divinatoires ; mais il paraît y avoir eu des prophétesses de profession, telles les prêtresses de Séna ou Velléda.

Les Celtes ont connu, sous le nom de *geis* (pl. *geasa*) des *tabous* à double portée : ils constituent une obligation ou à commettre ou à ne pas commettre un acte sous peine de catastrophes immédiates. On a vu les *tabous* auxquels étaient soumis Diarmaid et Cuchulainn : il aurait fallu ajouter Conaire qui, fils d'oiseau, ne doit pas tuer d'oiseaux (*Rev. celtique*, XXII, p. 20 et 25) ; les rois irlandais devaient obéir à toute une série d'interdictions que M. C. étudie dans l'esprit de Frazer. Il passe ensuite aux trois grandes fêtes annuelles dont les paysans des Iles Britanniques conservent en tant de lieux tel ou tel élément de rituel primitif : *Samhain*, le 1er novembre, *Beltane*, le 1er mai, *Lugnasadh*

1) Je ne puis entrer ici dans la discussion de ces questions que j'ai reprises en partie dans mon mémoire sur *Les têtes coupées et les trophées en Gaule*, dans la *Revue Celtique*, 1913.

le 1er août. Ces fêtes sont en rapport avec les saisons et, par suite, avec les grandes phases de la culture. A *Samhain* « Fin d'été », qui ferme l'année et le cycle agraire avec la rentrée des moissons, les rites que l'on constate sont : offrandes aux morts, extinction des feux, allumage d'un feu nouveau par un moyen rituel, saut à travers le feu où le dernier sauteur était sacrifié, sacrifice d'animaux dont les chairs servent à un banquet et les peaux et les têtes à des mascarades, licence sexuelle. En disciple de Frazer, M. C. veut trouver l'essence de ces rites dans le sacrifice d'une victime humaine en qui on incarne l'esprit du blé ; mais il me semble qu'il faut forcer les faits pour les faire tous rentrer dans ce système unique. Ne constituent-ils pas plutôt un ensemble de destructions suivies de renouveaux (feu éteint et feu rallumé, animaux tués et symboliquement ressuscités par la mascarade, morts apaisés et vies nouvelles créées), renouveaux éminemment propres à une fête de fin et de début d'année où il s'agit pour l'homme, en imitant la nature, de la forcer à l'imiter à son tour. Puisqu'il fait renaître tout ce qu'il a anéanti, la nature sera obligée d'en faire autant.

Quant à *Beltane* la date de cette fête (1er mai) et son nom même « feu brillant » en dévoilent le caractère : c'est la fête du retour de la belle saison, où l'on évoque le soleil et où l'on cherche, par des roues embrasées, par des feux allumés sur toutes les hauteurs, à le faire sortir de sa léthargie hivernale. C'est pour inciter de même la végétation qu'on couronne les arbres ou les jeunes filles enguirlandées qui les ont remplacés, bien connues sous le nom « de reines de Mai » ; on paraît avoir jeté de l'eau de certaines sources sur l'arbre de Mai ; l'association fréquente d'un roi à la reine de Mai et toutes les danses qui animent la fête ont probablement aussi pour but de susciter, par la magie imitative, la fécondité agraire. Mais les traces de mise à mort de ce roi de Mai ou d'un animal incarnant l'esprit de la végétation, sur lesquelles M. C. insiste, me paraissent des plus sujettes à caution.

Ce sacrifice n'est établi que pour la fête de la canicule. A ce *Lugnasadh* du 1er août — que la fête d'Auguste paraît avoir remplacé en Grande Bretagne à l'instar de ce qui se serait fait d'abord à *Lugdunum* — on ne devait plus exciter la force solaire ; il s'agissait, je crois, de la propitier pour qu'elle ne brûle pas les récoltes. On devait, en même temps, offrir à la terre une compensation pour la récolte qu'on allait arracher de son sein. Tel serait, je crois, le caractère des sacrifices — animaux ou humains — dont on retrouve des traces à cette fête ; si ces victimes incarnent l'esprit de la végétation, ce serait seulement dans la mesure où des

primitifs pourraient croire qu'au moment de *tuer* le blé il est prudent de tuer « le maître du blé », pour qu'il ne puisse tirer vengeance de la destruction ou de l'appropriation méditées.

Après avoir passé en revue quelques autres traces de fêtes agraires — le rite de l'île des Namnètes, la *Berecynthia* d'Autun dont il admet qu'elle recouvre une *Brigantia* celtique — M. C. arrive à l'organisation du culte : bois sacrés et temples, autels et idoles, fétiches et symboles. L'aperçu qu'il en donne se ressent de son insuffisante connaissance des monuments ; mais le chapitre XX, consacré aux Druides, reste très important. C'est un vigoureux plaidoyer contre les théories récentes. M. C. ne connaît pas, d'ailleurs, les travaux de Pokorny[1] qui veulent que les Druides appartiennent à la couche pré-celtique : ils seraient les prêtres des Ligures qui, en interdisant les images, auraient causé le recul de l'art que le Néolithique marque par rapport aux grottes du Paléolithique ; l'aristocratie militaire des Gaulois les aurait tenus en suspicion, les obligeant à transporter leurs retraites au fond des îles Britanniques.

Pour Mac Culloch, les Druides sont bien des Celtes, surtout magiciens et sorciers, médecins et devins : toutes les théories philosophiques qu'on leur a prêtées ne leur ont été attribuées que par une fausse assimilation avec les Pythagoriciens, comme l'organisation en collèges monastiques à l'instar des lamasseries leur avait été assignée par la vieille idée de l'action du bouddhisme. C'est à la magie, fonction essentielle des druides — *drui* est traduit *magus* dans les Vies de Saints celtiques — qu'est consacré le chapitre XXI : faire la pluie et, en général, annoncer ou provoquer tous les phénomènes naturels, métamorphoser les hommes en animaux et *vice versa*, envoyer ou interpréter des rêves, rendre malade ou guérir par des incantations et des charmes, telles sont les principales manifestations de la magie celtique, apanage des druides et des femmes qui se sont perpétués dans les sorciers et sorcières du Moyen Age. A côté de cette sorcellerie de shamanes, les druides professaient-il des doctrines cosmogoniques ou eschatologiques qui puissent légitimer leur assimilation aux Pythagoriciens ? Ce seraient les croyances des Celtes sur la

1) Pour ceux qui ignoreraient cette théorie, j'en signale un bon exposé dû à notre collaborateur Van Gennep où sont déplorées avec raison « les confusions anciennes de termes commises par le chanoine Mac Culloch dans son travail sur les druides présenté au Congrès d'Oxford (1908) », *Religions, Mœurs et Légendes*, 2e série, p. 103-14. Je pourrais sans peine multiplier les *addenda* bibliographiques à l'ouvrage de Mac Culloch.

mort et l'autre monde, croyances que Mac Culloch étudie dans ses trois derniers chapitre (XXII-XXIV). Je ne saurais les résumer ici et je n'y vois pas d'opinion originale à relever.

Au lieu de finir son ouvrage par des considérations, fatalement imprécises, sur les croyances des Celtes en la palingénésie et en l'immortalité dans un paradis de beauté — comment, d'ailleurs, concilier ces deux créances? — j'aurais souhaité que M. C. essayât de résumer ce que doivent à l'héritage religieux des Celtes non seulement nos croyances et coutumes populaires, mais même la liturgie et l'eschatologie du christianisme dans les anciens pays celtiques.

Sans doute, on trouvera dispersées en nombre dans son livre les traces de cette influence. Ainsi, on verra que la Toussaint et le Jour des morts ont pris la place du « Samhain » et de sa veillée, l'année celtique commençant au 1er novembre; et, lorsque la fête par laquelle on enterrait l'année passée et inaugurait l'année nouvelle fut transportée à la date chrétienne, une partie de sa sainteté passa à « Yule », le nom sous lequel la veillée de Noël est restée si populaire en pays anglo-celte. Le nom que lui avaient donné les Anglo-Saxons, Modranicht « Nuit de la Mère », était employé pour désigner Noël du temps de Bède et, si le moine pensait à la Mère de Dieu, le peuple songeait plutôt aux antiques *Matres*. De même, la fête du 1er février s'est maintenue sous le nom de sainte Brigitte, celle du solstice d'été sous celui de saint Jean. Parfois le rite ancien ne s'est pas laissé recouvrir par le rite nouveau tout en le pénétrant; mais il s'est maintenu à côté dans tel ou tel détail : à la nouvelle lune, en Irlande, on ajoute au *Pater* la prière, adressée évidemment à l'astre des nuits, « Laisse-nous sains et saufs comme tu nous a trouvés »; aux Hébrides, des traces du baptême druidique se sont maintenues dans un rite auquel on procède avant le baptême officiel. Il suffit de rappeler — tant les preuves surabondent — que le culte celtique des sources et des arbres se poursuit partout, par le truchement des chapelles qui s'élèvent au bord des eaux courantes, des madones héritières des *matres* attachées aux rois de la forêt.

Sans s'étendre sur le domaine infini du folk-lore[1], on aurait été heureux qu'un historien anglais de la religion celtique retraçât l'histoire de l'adaptation du christianisme au celtisme britannique[2]. Si saint Patrick

1) Malgré son titre, *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins* de P. Sébillot n'est pas une étude propre au folk-lore celtique; pas davantage les *Survivals in Belief among the Celts*, de G. Henderson (Glasgow, 1911).

2) Signalons que E. Windisch, *Das Keltische Brittannien bis zu Kaiser*

et ses disciples ont réussi, c'est en partie qu'ils ont été pris en Irlande pour des *side*, dieux ou esprits, et, en tout cas, pour des druides chrétiens. Bien que saint Patrick eût prêché contre le sacrifice du premier-né, saint Columba passait pour s'être conformé, dans la construction d'Iona, au sacrifice de fondation. Ces druides d'un nouveau dieu combattent nécessairement leurs devanciers par leurs propres armes : les miracles pour lesquels ils implorent le Seigneur sont, en soi, identiques à ceux dont ils accusent la magie diabolique de leurs adversaires.

S'il est des régions où le christianisme n'a fait que recouvrir les traditions nationales, n'éliminant ou ne transformant que dans la mesure indispensable, ce sont bien les pays celtiques, les deux pays des Bretons et les deux pays des Scots. Aussi y aurait-il beaucoup à tirer de l'étude des formes premières qu'y revêtit le christianisme pour la connaissance de la religion celtique. Ce n'est pas, bien entendu, une étude — qui serait fatalement aussi peu orthodoxe — qu'on trouvera dans le volume que Dom Louis Gougaud vient de donner sur *Les Chrétientés celtiques* (1912) dans la *Bibliothèque de l'histoire ecclésiastique*. Mais, informé avec l'abondance et rédigé avec la clarté qu'on doit attendre d'un des plus éminents collaborateurs de Dom Cabrol, il pourra, grâce surtout à sa riche bibliographie, servir de guide à qui chercherait à voir ce que le christianisme des pays celtiques permettrait d'ajouter à une histoire de ce que fut chez eux le paganisme. Même à travers l'exposé du savant Bénédictin — qui est allé jusqu'à ne pas rappeler que la popularité de sainte Brigitte en Grande Bretagne est due à la *Dea Brigantia*, et qui repousse la théorie de Bertrand et de d'Arbois sur les monastères irlandais successeurs des collèges druidiques —, on sent partout la survivance de traditions celtiques. Ici, c'est Columba qui convertit des rois d'Irlande et d'Écosse par les miracles dus à son « druide », Jésus, dans une lutte à coup de miracles avec leurs *magi*; là, c'est le désir de voir dieu face à face qui amène les filles du roi Loégaire à

Arthur (t. XXIX des *Abhandlungen* de l'Académie de Leipzig, 1912) vient de renouveler en partie l'histoire de cette période. Il n'a pas encore été utilisé par Dom Gougaud. Je ne veux pas insister sur les lacunes bibliographiques de Mac Culloch; trop souvent aussi, surtout pour les textes classiques, il donne l'impression de travailler de seconde main. Voici deux *lapsus* à corriger pour une prochaine édition. P. 243, 2. Ce n'est pas dans le *Rhine*, mais dans le *Rhone* qu'ont été jetés les chevaux de Manlius, et, seule, la référence d'Orose s'applique à cet épisode. Dans le *Jullian* de la p. 195, 4, on ne reconnaît pas, d'abord, l'empereur Julien.

recevoir le voile des mains de Patrick ; le culte des saints si développé aux sources et dans les bois, ne s'est-il pas substitué au culte de leurs vieux génies, comme les grandes croix monolithes aux pierres levées? Ne serait-ce pas en raison du culte celtique du soleil que la croix est, chez les Celtes, si souvent inscrite dans un cercle? Toutes les particularités de liturgie — qui ont fait tenir l'église celtique pour hérétique à Rome, — la tendance à faire tomber la Pâques à l'équinoxe du printemps, les pénitences tarifées par une sorte de *wehrgeld*, la tonsure frontale qui laisse les cheveux longs au sommet de la tête, le baptême par triple immersion dans du lait, la cofraction du pain, le véritable culte rendu au bâton sacerdotal porté comme enseigne, — toutes ces hérésies ne doivent-elles pas leur existence aux coutumes nationales? Encore à la fin du XIe siècle une pieuse reine d'Écosse doit faire disparaître de la liturgie de la messe « certains rites barbares ». Espérons qu'ils ne seront pas négligés par le savant qui entreprendra, après M. Mac Culloch, de nous donner l'histoire, toujours à faire, de la religion celtique.

A. REINACH.

TORGNY SEGERSTEDT. — **Nordiska Vapengudar** (dans : *Skrifter tillägnade Pehr Eklund*). — Lund, 1911, p. 663-695.

Les travaux des savants scandinaves restent en grande partie perdus pour la science. Nous réparerons ici cet oubli dans la mesure du possible en signalant ceux qui viendront à notre connaissance. Nous analyserons aujourd'hui l'œuvre d'un auteur qui n'est pas un inconnu. On lui doit un livre sur les Asuras dans la religion védique (Paris, Leroux) et nous avons annoncé ici même son étude sur la Métempsycose. En outre il a publié des monographies remarquables sur le Dieu du Chêne à Dodone et sur les Monnaies dans le Culte des morts, monographies qui restent pour ainsi dire enterrées dans les Mémoires de l'Université de Lund. La monographie que nous allons analyser étudie l'hoplolâtrie en Scandinavie.

*
* *

Dans les légendes de l'Edda et dans la poésie des Scaldes, il y a nombre de récits développant le thème de l'épée miraculeuse. Quels que soient ceux qui les portent, ces armes opèrent sans jamais manquer

leur but. L'épée devient un être animé, elle a son nom propre. On rencontre la même conception chez les Celtes, où, dans la légende du grand combat des dieux, Ogme reçoit de Tethros, le roi des géants, une épée qui, une fois dégainée, se met à raconter les hauts-faits qu'elle a accomplis. Les auteurs classiques rapportent que des tribus germaniques juraient par l'épée qu'ils adoraient. Chez les Scythes aussi existait le culte de l'épée.

La conception de l'épée comme être animé fit symboliser dans l'épée le dieu de la guerre. Il en résulta une divinité de l'épée dont le culte conduisit à celui du dieu qui porte l'épée. Le dieu germanique Saxnôt, le porteur de l'épée, est mentionné à côté de Thor et d'Odin dont il semble être l'égal. On a voulu identifier Saxnôt avec Tyr ou Ziu. D'habitude on le considère comme une incarnation du ciel, comme une dérivation du dieu céleste indo-germanique. Mais bien que cette théorie soit généralement acceptée, elle ne se fonde que sur une interprétation étymologique. On a voulu faire de Tyr une incarnation du ciel, mais il n'y a aucune trace d'une telle conception [1].

En général, on ne possède qu'une connaissance fragmentaire du caractère primitif de Tyr. On sait toutefois que la guerre était son champ d'action. Aussi les Romains traduisaient son nom par Mars et les Islandais traduisaient Mars par Tyr. Le jour qui, chez les Romains, reçut le nom de Mars, porta celui de Tyr chez presque tous les peuples germaniques, qui empruntèrent aux Romains les noms des jours de la semaine. Dans plusieurs mythes eddiques le caractère de Tyr comme dieu de la guerre est nettement affirmé. Il est le seul des dieux qui ait le courage de nourrir le loup, il sacrifie une main et permet ainsi aux dieux de lier le monstre. Ce fait pour un dieu de la guerre de perdre une main, n'est pas unique : le dieu celte Nuadu a une aventure analogue.

Procope rapporte que les habitants de Thulé adorent Ares (Tyr) et qu'ils lui sacrifient des hommes. Ceci n'implique pas que Tyr ait été le dieu le plus populaire ; peut-être sa qualité de dieu de la guerre limitait-elle son culte aux classes supérieures. Il y avait autrefois en

1) Si on veut soutenir le contraire pour des motifs étymologiques, il faut considérer cette période de l'histoire du dieu comme disparue sans aucune trace bien avant la période où débutent les sources de la mythologie scandinave, comme le fait Richard Meyer, *Altgermanische Religionsgeschichte*, p. 179.

Scandinavie des familles nobles, qui se croyaient apparentées au dieu Tyr. D'après Tacite la tribu germanique des Teuctères adorait Mars (Tyr), tandis que les Hermundurs et les Chattes, qui se livraient bataille, sacrifiaient les uns comme les autres à Mars (Tyr) et à Mercure.

Le culte de Tyr a laissé peu de traces en Suède. On a cru voir des allusions à Tyr dans quelques locutions populaires suédoises. Dans les noms de lieux il y a peu ou point de traces de ce dieu.

Tacite raconte que les Semnones se croyaient la plus ancienne tribu parmi les Suèves. A des époques déterminées les représentants de ces tribus faisaient un sacrifice humain dans une forêt sacrée, dont les Semnones se croyaient issus et où régnait le dieu suprême, « regnator omnium deus » qu'on a voulu identifier avec Tiuz ou Ziu, le dieu des Souabes, descendants des Semnones [1]. En Angleterre on a trouvé un autel édifié par des soldats frisons à « Mars Thingsus » [2].

Le dieu Tyr, Tiuz ou Ziu était donc très répandu chez les Germains et son domaine était évidemment la guerre. Mais ces peuples adoraient-ils un dieu abstrait de la guerre ? On admettrait plutôt une base plus concrète à ce culte. On conçoit difficilement que la guerre formât pour ces peuples un phénomène séparé de la vie en général ; elle était plutôt mêlée à la vie quotidienne et on observait peu le contraste entre la guerre et la paix puisque la vie oscillait entre l'une et l'autre.

Certaines traces paraissent indiquer que Tyr était le dieu de la guerre en sa qualité originelle de Dieu de l'épée. L'arme forme un point de départ plus concret pour la constitution d'une idée, que la lutte proprement dite. Ainsi Tyr, qui porte l'épée, serait issu de la croyance en la puissance et la sainteté de l'arme, une croyance qu'on rencontre chez tous les peuples germaniques.

« Pour vaincre il faut savoir des runes de victoire, qu'on gravera dans la garde de l'épée, quelques-unes sur la lame et quelques-unes sur la pointe. En ce faisant il faut prononcer deux fois le nom de Tyr. » Ces paroles de l'Edda donnent de l'importance au fait que, dans la

1) La ville souabe d'Augsburg s'appelait anciennement Ciesburc et les Souabes portent dans un ancien document le nom de Cyuuari, c'est-à-dir adorateurs de Ziu. K. Müllenhoff, *Deutsche Alterthumskunde*, IV, p. 460 ; Much, *der germanische Himmelsgott*, p. 192.

2) Golther, *Handbuch d. germ. Myth.*, p. 204.

poésie des Scaldes, on rencontre souvent le nom de Tyr dans des récits de batailles. Ces runes augmentent la puissance de l'épée et l'invocation de Tyr prouve que ce dieu était en partie assimilé à la puissance qu'avait l'épée d'assurer la victoire.

Une légende probablement d'origine gothique, raconte qu'Attila possédait l'épée sacrée du dieu de la guerre. La légende de Hervarar dans l'Edda, peut-être aussi d'origine gothique, contient une allusion semblable. Hlodr, enfant naturel du roi Heidrek et d'une princesse hune, revendique de son frère Angantyr sa part de l'héritage paternel. Le frère est disposé à consentir au partage ; seulement il refuse de céder l'épée Tyrfing qui ne pouvait appartenir à un bâtard. Cette épée devient la cause d'une grande guerre avec les Huns. Tout cela s'explique si nous admettons que l'épée Tyrfing était le symbole de la suprématie sur les Goths. On retrouve le nom de Heidrek dans la forme anglo-saxonne de Heathoric et dans le nom celtique de Catu-rix, « roi des batailles », une appellation du dieu de la guerre. On a cherché encore à mettre en rapport Heidrek avec Hethca, un des descendants de Saxnôt et avec la divinité scandinave Hodr, qui signifie également lutte. Tous ces noms expliquent que le roi Heidrek devait porter l'épée miraculeuse. Ceci donne encore un sens à un récit de Saxo-Grammaticus[1] où Hodr dérobe au satyre Miming la seule épée qui puisse blesser Balder. Hodr est lui-même un dieu de la guerre. Par l'hypothèse du caractère sacré de l'épée, on comprend l'épée gravée comme symbole saint sur un rocher de la côte suédoise et on interprète les danses d'épée que mentionne Tacite et qui étaient accompagnées, paraît-il, de sacrifices humains. Le rôle de ces danses chez les anciens Germains était si important, que des vestiges en ont survécu jusqu'à nos jours. Olaus Magnus[2] les décrit telle que la jeunesse les exécutait en son temps, description qui dans ses traits généraux coïncide avec le récit de Tacite. La conception de l'épée sacrée ou de l'épée comme emblème d'un dieu d'épée, nous édifie sur la nature de ces danses : On brandissait l'épée, non pas en guise de jeu mais dans une intention rituelle. La nudité des participants, mentionnée déjà par Tacite, confirme encore le caractère rituel de ces danses.

1) *Gesta Danorum*, éd. Holder, p. 113, 114.
2) *Historia de gentibus septentrionalibus*, XV, 6.

*
* *

Plus ferme encore que le rapport entre Tyr et l'épée, est celui entre Odin et la lance. Il y a longtemps qu'on a remarqué la relation entre Odin et la guerre. D'après Adam de Brême (XIe siècle), les Suédois sacrifiaient à Odin lorsque la guerre s'annonçait, tandis que Thor était invoqué quand la peste ou la famine menaçaient. Odin partageait d'après son bon plaisir la victoire et la défaite. Il passe pour l'inventeur d'un certain ordre de bataille. Tant dans l'Edda que chez les Scaldes et chez Saxo (XIIe siècle) on apprend que les fidèles d'Odin s'excitaient jusqu'à la fureur avant de se battre. On les compare à des ours, des loups et des taureaux.

Si Odin est le dieu des batailles, c'est moins parce qu'il conduit l'armée et qu'il incarne le génie stratégique que parce qu'il commande aux bruits de la guerre. Il préside à la bataille parce qu'il détermine qui succombera. Ceux qui tombent appartiennent à Odin, qui pour cette raison reçoit le nom de Dieu de Mort. Ainsi lui est appliquée l'épithète de Valfodr, père des cadavres qui couvrent le champ de bataille, et les Scaldes font de nombreuses allusions à cette épithète. La résidence d'Odin s'appelle pour le même motif Valholl, Walhalla, le séjour des guerriers tombés. L'Edda indique ainsi la différence entre Odin et Thor : « A Odin appartiennent les seigneurs tombés dans la guerre ; mais à Thor appartient la classe des esclaves ».

Lorsque les Scaldes parlent d' « augmenter le nombre d'hommes d'Odin », ils veulent dire : tuer des hommes et les envoyer ainsi au Walhalla. Pour conclure une alliance avec Odin, le guerrier lui promet tous ceux qu'il abattra. Une telle alliance fut conclue entre Odin et le roi Harald Hildetand. Odin rendit ce roi invulnérable en échange de la promesse de toutes les âmes « qu'il séparerait par son arme de leur corps ». Dans la bataille de Bravalla, le roi répète son vœu, quand il apprend que le roi Ring range son armée dans un ordre identique à celui que lui-même a appris d'Odin. Le dieu, présent sous la forme du conducteur de la voiture de Harald, ne se laisse pas émouvoir. De sa propre main il renverse le roi et le tue. Ce trait : le dieu ôtant finalement la vie à son allié, est important pour la conception d'Odin. Il ne se contente pas des hommes abattus dans la bataille, mais tôt ou tard il prendra aussi la vie de son protégé.

La conception d'Odin comme Valfodr, porte donc une empreinte bien primitive. Le dieu ne fixe pas l'issue de la lutte d'après des points

de vue moraux. La justice et l'injustice jouent à peine leur rôle et Loke avait raison lorsqu'il apostropha Odin d'un ton de mépris : « Jamais tu n'as pu partager avec justice la guerre entre les hommes. Souvent tu as accordé la victoire au lâche qui ne la méritait point ». Odin incarnait une puissance moralement neutre. Il appelait à lui les méchants autant que les bons, pourvus qu'il fussent tombés dans la bataille.

Tuer un homme dans la lutte est donc un rite de sacrifice. La cérémonie par laquelle on vouait les adversaires à la mort, avant le début des hostilités, porte un caractère visiblement religieux. On le faisait en jetant une lance dans la direction de l'ennemi et en s'écriant qu'on le vouait à Odin. Probablement ce rite est fondé sur un récit de bataille dans le Voluspa, commençant par : « Odin brandit sa lance et la jeta au milieu des ennemis ». En brandissant cette lance parmi les ennemis, ceux-ci sont voués à la mort. Il est vraisemblable que le rite, comme toutes les solennités précédant la bataille, prend racine dans une conception purement magique. Les chants méprisants à l'égard des adversaires n'avaient pas pour objet de provoquer les ennemis, mais d'amoindrir leurs forces. Comme chez tous les peuples primitifs, on attribuait à la parole le pouvoir d'accomplir l'acte énoncé : en brandissant la lance on n'avait pas seulement l'intention de figurer la mort souhaitée aux ennemis, mais de simuler déjà la réalité de cette mort. C'était l'introduction rituelle du sacrifice à Odin.

Si le dieu oubliait d'appeler à lui un de ses guerriers, celui-ci pouvait par le suicide aller au maître qu'il avait servi toute la vie. Snorri Sturlesson (XIIIe siècle) rapporte qu'Odin lui-même, à l'approche de la mort, « se fit marquer par la pointe d'une lance ». En se suicidant au moyen d'une lance, on se sacrifiait à Odin, ainsi qu'on lui avait sacrifié les ennemis abattus.

En sa qualité de seigneur du champ de bataille, Odin est entouré des animaux emblématiques, les corbeaux et les loups. La poésie des Scaldes démontre que le lien entre le dieu et le champ de bataille est formé par le cadavre. Le corbeau n'apparaît pas comme le messager ailé du dieu omnisavant, mais comme l'animal qui dévore les cadavres. Des expressions comme « les corbeaux pouvaient apaiser leur faim » ou « les loups furent nourris » servent dans les descriptions de faits d'arme. Les guerriers sont dits : « Ceux qui nourrissent les corbeaux ». Les images rappelant le corbeau du dieu des batailles, sont fréquentes chez les Scaldes. Un des noms qu'Odin porte dans l'Edda est Hrafnaguth, le

dieu des corbeaux. On rencontre presque les mêmes expressions par rapport aux loups.

Odin devint le dieu du champ de bataille parce qu'il était déjà le dieu de la lance. Jamais il ne porte une autre arme que la lance Gungner avec laquelle il attaque Sigmond et Asmond. Cette lance, il la porte à Dag qui en frappe Helge. Il est surnommé d'ailleurs *Geirs drottin* et *Geir-tyr*, Seigneur de la Lance.

On possède une seule description véritable d'un sacrifice à Odin et la lance y figure. Le roi Vikar est retenu par les vents contraires, Odin ne veut pas accorder les vents favorables avant qu'un homme ne lui soit sacrifié. C'est le roi lui-même que le sort indique comme la victime désirée. La nuit, Starkader rencontre son protecteur Odin et reçoit ses instructions pour le sacrifice en même temps qu'une lance, à employer en cette occasion, mais qui pour tout autre a l'aspect d'une branche de saule. Le lendemain tous se réunissent pour délibérer et Starkader propose un simulacre de sacrifice que tous jugent inoffensif. A l'endroit où on se trouve, un sapin s'élève. Sous une de ses branches il y a une souche d'arbre. Starkader fixe un boyau de veau à la branche et invite le roi à monter sur le tronc : « Ton gibet est prêt et ne paraît pas bien dangereux. Viens, que j'ajuste le nœud coulant ! » Le roi monte sur le tronc, passe le cou par le boyau et Starkader lui jette la branche de saule en s'écriant : « Maintenant je te voue à Odin ! » Au même moment la branche de saule se convertit en lance qui perce le roi, la souche s'écroule, la branche de sapin se redresse et le boyau se raidit. Le sacrifice simulé se transforme en une réalité sanglante.

Le seul parallèle de ce récit, est une légende de l'Edda, où Odin raconte qu'il a été pendu pendant neuf nuits à un arbre agité par le vent et qu'il était « blessé par la lance et voué à Odin ». Bugge[1] rapproche ce texte de la crucifixion du Christ. Il est certain que ce rite sacrificatoire réunit deux formes différentes de sacrifice : la mort par la lance et celle par la pendaison, et il est peu probable que ces deux modes aient existé à l'origine dans un seul rite. La mort par la lance était la forme véritable du sacrifice au dieu de la lance, mais on connaissait aussi le sacrifice par pendaison. Un rite qui contient les deux manières de tuer doit son origine à une juxtaposition de deux rites indépendants l'un de l'autre. Le sacrifice par pendaison doit dater d'avant l'introduction du culte d'Odin. On mit en rapport l'ancien

1) *Studier over de Nordiska Gude-og Heltensagns oprindelse*, p. 315.

sacrifice et le culte nouveau, qui n'ignorait pas le sacrifice humain, et Odin reçut l'épithète de Hangetyr, dieu des pendus. La pendaison rituelle devait exister indépendamment de l'adoration d'Odin, car la pendaison n'est jamais expressément mise en rapport avec Odin[1]. Il est vrai qu'on rapporte à Odin le récit de Procope du sacrifice par la pendaison que les insulaires de Thule vouaient à « Ares ». Généralement le nom d'Ares ou de Mars chez les auteurs classiques est traduit par Tyr, mais ici on veut le traduire par Odin parce qu'on suppose que dans son culte seulement il est question de pendaison. Cependant Bugge a démontré que la pendaison est une forme archaïque du sacrifice chez les Germains, et comme Odin n'est point un dieu germanique archaïque la pendaison ne peut primitivement appartenir à son culte.

L'homme des runes de la tradition populaire nous ramène par une voie tout autre à l'importation du dieu dans le Nord et se rapporte à un trait du culte d'Odin très éloigné de son caractère de dieu de la lance. On considérait Odin comme l'inventeur des runes. Snorri Sturlesson dit qu'Odin pouvait déplacer les ombres. Il se changeait en oiseau, en poisson ou en serpent et se transportait en un éclair en des endroits lointains. Il évoquait les morts et causait avec les pendus. Il pouvait ravir la force aux hommes ou leur en conférer. Pour tout cela il se servait de runes et de chants magiques. Dans ce récit Odin prend les allures d'un magicien, son portrait semble influencé par la religion chrétienne professée par Snorri, quoique la connaissance des runes soit vraiment un élément essentiel dans la conception d'Odin.

Les runes n'étaient pas seulement des caractères d'écriture, mais encore des agents mystérieux de puissance. En gravant des runes on pouvait prendre la vie ou la donner. L'Edda énumère des runes de victoire, des runes pour désirer la femme du prochain, des runes d'accouchement, des runes contre les brisants, des runes contre les maladies et contre les maléfices. Toutes étaient inventées par Odin. Peut-être l'origine étrangère du culte d'Odin est-elle en rapport avec l'adresse magique du dieu. En général tout peuple considère les fidèles d'un culte étranger comme versés en magie. Les rites étrangers deviennent des manipulations mystérieuses et si les pratiquants de la religion étrangère obtiennent le dessus, la pensée primitive incline à attribuer cette victoire à des rites incompréhensibles. Mais en dehors

1) Chadwick, *The cult of Othin*, p. 16-19. Cet auteur rapporte la pendaison au culte d'Odin, bien qu'il admette l'absence de preuves pour cette théorie.

de la magie, les runes représentent aussi un grand progrès de la culture ; celui qui les connaît ouvre la voie à la littérature proprement dite et Odin devient le père des Scaldes.

On pourrait soutenir qu'on attribua à Odin la résurrection des morts en sa qualité de dieu de la mort par la lance. Mais il est impossible d'établir un rapport entre la connaissance des runes et la lance. Bernhard Salin a établi que le culte d'Odin et la connaissance des runes ont été introduits en Scandinavie par le même courant de culture, qui à partir du milieu du second siècle de notre ère, pendant environ deux siècles, remonta des rives de la Mer Noire vers le Nord et qui fut suivi de grandes migrations[1]. Les immigrants faisaient la guerre aux aborigènes, comme l'attestent des découvertes faites au Danemark, et on peut supposer que ces immigrants adoraient le dieu portant la lance que nous connaissons sous le nom d'Odin.

Arnobe, qui cite Varron, compare le culte de l'épée chez les Scythes au culte de la lance chez les Romains. Dans sa description du temple d'Upsal, Adam de Brême raconte que les Norvégiens représentaient Odin comme les Romains s'imaginent Mars. Cette comparaison a sa valeur. On sait la place qu'occupe la lance dans le culte de Mars et dans la liturgie des Saliens. Les danses armées de ces derniers, le jet de la lance en territoire ennemi sont des coutumes romaines autant que germaniques et la ressemblance entre Mars et Odin est plus grande encore qu'Adam de Brême ne se l'imagina. Mais on ne peut pas en déduire un lien historique entre les deux divinités. On en peut conclure simplement que l'évolution de mœurs était identique dans le Latium et dans les pays scandinaves.

Le caractère sacré de l'épée et de la lance ne constitue pas un phénomène à part dans l'histoire des religions. On peut indiquer en différents endroits un même processus qui transforme un culte d'armes en un culte de dieux qui portent les armes et qui règnent sur les armes[2].

B. P. Van der Voo.

---

1) Bernhard Salin, *Heimskringlas tradition om Asarnes invandring* (Studier tillägnade Oscar Montelius, p. 133 et suiv.).

2) Pour les citations des légendes de l'Edda et des Scaldes nous renvoyons à l'essai suédois que nous analysons ici.

Georg Schuhmann. — **Die Berner Jetzertragoedie im Lichte der neuern Forschung und Kritik**. — Freiburg im Breisgau, Herder, 1912, xi, 152 p. 8° [1].

On connaît la tragédie des quatre Dominicains de Berne condamnés par un tribunal ecclésiastique, et brûlés vifs en mai 1509 à la Schwellenmatt, comme simulateurs et hérétiques. Nous avons examiné, ici même, il y a quelque temps déjà [2], la question plus à fond, d'après les actes du procès, publiés par M. Rodolphe Steck, professeur à la faculté de théologie protestante de Berne, et nous avons essayé de montrer jusqu'à quel point le mouvement de réaction entre ce jugement, regardé comme définitif, pendant près de quatre siècles, s'est accentué dans les vingt dernières années. La campagne de réhabilitation, commencée par M. l'abbé Paulus en 1897, appuyée dans une certaine mesure, par M. Rettig, a été continuée, avec persistance et talent par M. Steck (1902, 1904) et depuis, leur façon de voir a rallié des suffrages toujours plus nombreux. Il est un point surtout qui n'est plus, ce me semble, contesté par personne ; c'est que Jean Jetzer, le frère novice qui passa si longtemps pour la dupe et la victime des moines, fut le plus fourbe et le plus coupable de tous, et qu'il aurait mérité, infiniment plus que les autres, de monter sur le bûcher [3]. Les dignitaires du cloître de Berne ont certainement d'abord été dupés par le jeune coquin qu'ils avaient accueilli, l'ex-tailleur de Zurzach ; ils ont pu croire, plus ou moins longtemps, à ses extases et à ses apparitions, encore qu'il employât des trucs assez vulgaires. Là-dessus, tout le monde est d'accord. Mais les uns veulent qu'ils aient été dupes jusqu'au bout et qu'ils aient péri, victimes de leur incroyable naïveté ; les autres estiment qu'après avoir été d'abord trompés,

1) Le travail de M. Schuhmann forme un des cahiers du tome IX des *Erlaeuterungen und Ergaenzungen* que M. Ludwig Pastor publie comme appendices à l'*Histoire du peuple allemand* de Mgr Janssen.

2) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, année 1905.

3) M. S. insiste fort inutilement — puisque c'est chose entendue — sur ce que Jetzer n'a pas été un *idiot*, instrument *passif* des bons Pères comme on l'a cru pendant si longtemps ; personne, je pense, ne voit plus en lui autre chose qu'un fourbe raffiné ; mais cela ne prouve pas que les autres, quoique moins intelligents que lui, aient été honnêtes. — « *Waeren sie Betrüger, so waeren sie einfaeltige Betrüger* ! » s'écrie l'auteur à la p. 139. Cela doit-il être un argument ?

les Dominicains bernois finirent par être les complices du trompeur initial. C'est — on se le rappelle peut-être — à cette dernière façon de voir que nous nous étions rallié dans notre article. Mais depuis, les chaleureuses apologies de M. Paulus et de M. Steck ont fait gagner du terrain et d'assez nombreux critiques se sont laissé convertir à leur interprétation des faits. Le travail de M. George Schuhmann reprend, à nouveaux frais, la démonstration de ses prédécesseurs, sans apporter d'ailleurs à la discussion beaucoup de faits vraiment nouveaux [1], mais il accentue notablement l'offensive contre tous ceux qui ne partagent pas la manière de voir actuellement préférée. Les pauvres religieux ont été, selon lui, les innocentes victimes des machinations d'un fourbe, des idées préconçues de la Seigneurie de Berne, des préventions de leurs confrères franciscains (représentés en l'espèce par la prose et les vers de Thomas Murner) [2]; leurs aveux mensongers, arrachés par de cruelles tortures n'ont aucune valeur légale et leur réhabilition s'impose désormais à tout esprit intelligent et honnête.

Tel est le but auquel tend l'argumentation de M. Schuhmann, argumentation très pressante, dictée par des convictions très évidemment sincères, et que, sur beaucoup de points, je n'ai pas la moindre hésitation à déclarer concluante, mais qui, sur d'autres, n'arrive pas à détruire mes doutes. Assurément la bêtise humaine n'a guère de limites et l'on peut vanter la « sincérité » des relations monacales (*treuherzige Offenbarungsberichte*) et la « simplicité de cœur » (*Herzenseinfalt*) de ceux qui les ont rédigées. J'admettrais donc, pour faire plaisir à M. S., que les dominicains de Berne ont cru, *dans tous leurs détails*, aux apparitions miraculeuses de la sainte Vierge, de sainte Catherine, etc.; qu'ils ont cru aux stigmates de Jetzer, à l'hostie rougie de sang, aux larmes de Marie pleurant sur l'autel; je veux bien qu'ils aient même cru, vraiment cru — malgré l'indicible stupidité que cela présuppose — voir voler leur garçon tailleur à travers l'église, porté par des anges, semant sur sa route ses sandales et les chiffons dont il enveloppait ses stigmates[3]. Mais plus tard, lorsqu'ils l'eurent pris sur le fait, déguisé

1) On trouvera pourtant quelques indications très utiles sur la bibliographie du sujet et spécialement sur les opuscules de Thomas Murner.

2) Pour M. S. tous ceux qui ne sont pas de son avis, sont « *im hoechsten Grade befangen* ». Qu'il me permette de lui dire qu'il me semble tout aussi décidé d'avance et lié par des convictions préconçues, que ceux qu'il combat.

3) M. S., avoue (p. 122) que le prieur avait délégué le sous-prieur pour

en Madone, lorsqu'ils eurent imposé, pour cette tromperie, une pénitence, peu lourde d'ailleurs, lorsqu'ils eurent eux-mêmes brûlé sa perruque blonde et ses voiles, pour cacher sa fraude, il ne sont pas allés, comme ils l'auraient fait, s'ils n'avaient été *que dupes*, dénoncer le misérable qui s'était joué des choses saintes, aux autorités compétentes. Ils ont continué, pour leur propre compte, la comédie cynique ; ils ont répété placidement aux fidèles de Berne ces fausses légendes[1] ; ils en ont envoyé le dossier à Rome, afin de l'y faire contresigner, si possible, par la curie elle-même. Un de leurs propres confrères, le P. Paul, prêchait (après que Jetzer eût été démasqué) aux paysans du Simmenthal les miracles accomplis à Berne et racontait à ses auditeurs — il n'était pourtant pas étendu sur le chevalet de la torture celui-là ! — que l'Ordre avait demandé au Saint-Père d'excommunier tous ceux qui s'aviseraient de les nier. Il faut être singulièrement aveuglé par des opinions préconçues, pour voir dans ce détail, comme M. S., une preuve nouvelle de leur « innocence naïve » et non de leur audace coupable.

Toute la démonstration, entamée p. 64 et suivantes, pour prouver qu'un garçon tailleur de 23 ans a pu parfaitement tromper, non pendant quelques jours, mais *pendant une année entière*, tant de personnages, dignitaires de l'Église et dignitaires de l'État, toutes les explications, en partie très plausibles[2], sur la manière dont opérait ce drôle, ne peuvent détourner l'objection capitale, à laquelle M. S. se garde bien de répondre : Pourquoi, après la scène du jubé, qui devait détromper les plus bornés, les plus confiants des moines, *pourvu qu'ils fussent honnêtes*, n'ont-ils pas dénoncé le fourbe aux fidèles, à l'autorité publique ? Pourquoi, au lieu de l'envoyer au châtiment mérité, ne lui ont-

exhiber aux visiteurs qui accouraient de toutes parts (évêques, prélats, seigneurs, clercs et laïques) les prétendues stigmates de Jetzer.

1) J'avais écrit déjà dans la *Revue*, p. 258 : « Quelque naïfs qu'on les veuille faire, ils n'ont pu croire cela ». M S. me répond (p. 148) : « Mais pourquoi donc pas? Au début presque tout Berne y croyait, et avant tout les quatre chefs de la cité ». Sans doute, mais *au début* seulement ; peu après le chanoine Loebli déclarait que c'étaient là « *confictas truffas* » et Berne n'avait pas encore eu, à ce moment, l'avantage inestimable de la *révélation* de Jetzer, travesti en Madone, et surpris au jubé de leur église.

2) M. S. cite à ce propos « la farce du capitaine de Koepenick » infiniment plus habile et plus osée. Osée, peut-être, mais d'un succès bien éphémère et qui s'appuyait d'ailleurs sur les bayonettes très réelles d'une escouade de soldats naïfs, sans aucun chef intelligent pour les mettre en garde contre le faux capitaine.

ils imposé qu'une pénitence dérisoire ? Pourquoi l'ont-ils bénévolement gardé dans l'enceinte de leur couvent ? En bonne logique, je ne vois d'autre réponse à ces questions que celle-ci. *Ils avaient peur d'être, en ce cas, dénoncés par leur complice*. Et c'est ce qui est arrivé en définitive. Seulement au lieu que de nos jours, on aurait renvoyé ces rusés compères en une même prison, la justice partiale du temps a brûlé les moines et laissé se sauver le frère lai, l'initiateur de la fraude et du scandale[1].

M. S. trahit un peu trop souvent ses préoccupations extrascientifiques, à mesure que l'ardeur de son plaidoyer l'emporte. Il y a p. 80-81, une longe note haineuse sur le procès de Vincent Ferrer — autre procès dont la révision est au moins aussi nécessaire que celle des « quatre Jacopins de Berne » — où le malheureux fusillé sous les murs de Monjuich, est stigmatisé comme ayant provoqué et dirigé le meurtre de 107 personnes, le sac de 17 églises et de 32 couvents ! Ailleurs, l'auteur déclare (p. 128) en un langage assez peu classique : « Le procès Jetzer, c'est le sempiternel *Williwauwau* pour inspirer de la méfiance contre l'Église catholique ». Il serait inutile sans doute de lui affirmer que, pour ma part, je ne songe point à inspirer de la méfiance contre qui que ce soit, contre quoi que ce soit, sinon contre les déductions précipitées d'une apologie trop complète. Je n'ai pas le moindre intérêt à ce que les quatre dominicains de Berne soient déclarés coupables et si mes capacités critiques — M. S. dirait sans doute, mon incapacité critique — me le permettaient, je voterais bien volontiers comme juré leur innocence, en compagnie de M. l'abbé Paulus, de M. Schuhmann et de mon excellent ami, M. Steck. Mais, après ce nouveau plaidoyer, comme après ceux d'antan, je ne puis qu'accorder aux moines accusés les circonstances atténuantes, en regrettant, comme je l'ai déjà dit, qu'on ait bien trop cruellement puni les complices, alors surtout que le principal coupable échappait au châtiment.

Rod. Reuss.

---

1) Je dois ajouter ici, un peu malgré moi, mais par devoir d'historien, que ces moines, dont l'auteur n'est pas loin de faire des saints, ne méritaient pas précisément tous d'être considérés comme tels. L'un d'eux tout au moins, l'économe, souffrait du « mal français » (p. 9). Je sais bien que M. S. traduit cela pudiquement (p. 133) par « une éruption tenace » (*hartnaeckiger Ausschlag*), mais nul n'ignore que les *Franzosen*, sont la « maladie vénérienne ».

Emil Mencke-Glückert. — **Die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation. Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch Bartholomaeus Keckermann.** — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912, vii, 152 p. 8°. Prix : 5 fr. 65.

Ce travail n'est qu'un fragment d'un ouvrage plus étendu sur le développement de l'historiographie et de la méthodologie historique, depuis le quinzième siècle jusqu'à nos jours. L'auteur n'a pas voulu énumérer tous les historiens du siècle de la Réforme et de la Contre-réformation. Il a concentré, dit-il, son attention sur deux points : montrer l'influence considérable qu'exerça Philippe Mélanchton sur le développement des études historiques, principalement en Allemagne ; exposer ensuite les discussions théoriques, trop ignorées selon lui, qui se sont produites sur l'idée même et la nature de l'histoire, à la fin du seizième et au début du dix-septième siècle. On s'étonnera sans doute qu'il n'ait pas pris son sujet à une date un peu antérieure, en nous parlant tout d'abord des historiens humanistes de l'Italie au siècle précédent. C'est, en effet, par là qu'il aurait dû commencer son exposé, puisqu'aussi bien l'historiographie allemande et française a cherché ses modèles et les préceptes de son art dans les écrivains de la péninsule[1].

Les trois premiers chapitres du présent mémoire sont consacrés au renouveau de l'histoire en Allemagne sous l'influence des idées de la Réforme, et spécialement sous l'impulsion du professeur de Vittemberg. Il s'arrête plus particulièrement aux écrits de Sébastien Franck, de Vœrd et à la *Chronique* de Jean Carion (1532), ainsi qu'à la part prépondérante que Mélanchton prit à la mise au point de ce dernier ouvrage[2]. M. M. nous expose longuement les idées théoriques et critiques du créateur de « l'historiographie protestante, sur les devoirs et le but de l'historien (p. 1-63).

Le quatrième chapitre est consacré à Jean Sleidan, et à ses célèbres *Commentaires*, publiés en 1555, ainsi qu'à Flacius Illyricus, l'auteur de

1) M. M.-G. l'a si bien senti en lui-même qu'il annonce la publication prochaine d'un travail sur *l'historiographie italienne au* xv*e siècle*. Il aurait dû commencer par là.

2) Un *appendice* spécial est en outre consacré à la vie et aux œuvres de Jean Carion, de Bietigheim, né en 1499, mort en 1537 à Magdebourg.

l'*Histoire Ecclésiastique*, plus connue sous le nom des *Centuries de Magdebourg*[1]. Le cinquième chapitre nous entretient de quelques-uns des représentants les plus autorisés des tendances contreréformatrices ; l'auteur y caractérise l'activité scientifique d'Onuphrius Panvinius, le bibliothécaire du Vatican (1529-1561) et du cardinal Baronius, le compilateur des *Annales Ecclésiastiques* (1538-1607). Dans le sixième chapitre, M. M. analyse longuement les idées de Jean Bodin, résumées dans son *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566)[2]. Dans le septième et dernier chapitre enfin, nous faisons connaissance avec quelques savants allemands infiniment moins connus, dont les noms et les ouvrages sont oubliés aujourd'hui, même des professionnels, mais qui, selon M. M. ont eu l'honneur de fixer la méthode historique pour leurs compatriotes, tant contemporains que futurs. Il nous entretient donc successivement de R. Reineccius et de son *Methodus legendi cognoscendique historiam* (1583) ; de J. J. Beurer, auteur de la *Synopsis historiarum et methodus nova* (1594) ; il attache une importance particulière à l'œuvre posthume de Barthélemy Keckermann, de Danzig († 1609), *De natura et proprietatibus historiae commentarius*, mis au jour en 1610. Peut-être exagère-t-il légèrement l'importance scientifique de ces derniers écrits; mais le travail consciencieux du savant de Leipzig se lit avec intérêt et mérite qu'on le signale à tous ceux qui s'occupent de la méthode de ces sciences historiques.

R.

Gunther SCHULEMANN. — **Die Geschichte der Dalailamas.** *Religions-wissenschaftliche Bibliothek*, III). — Heidelberg, C. Winter, 1911.

Les historiens, assure M. Schulemann, se sont jusqu'à présent fort peu intéressés à l'Inde, à la Chine, à l'Asie centrale. Ces régions, croyait-on, ont été le théâtre d'une stérile succession de dynasties et de combats meurtriers. Voulant détruire ce préjugé, M. S. a raconté l'histoire des Dalailamas; il y a vu l'occasion d'exposer les destinées du

1) On constate, non sans étonnement, que l'auteur ne donne pas même, dans ce chapitre, la date de la publication des œuvres de Flacius.

2) Même observation pour le *Methodus* de Bodin.

lamaïsme en général et de son action sur le Tibet et sur les pays voisins.

Pour remplir ce programme, il a fait la biographie détaillée des 12 Dalailamas, et groupé autour de ces grands personnages une foule considérable de notices dont l'importance est fort inégale. Un récit clair, des citations intéressantes, une grande abondance de renseignements bibliographiques, un index suffisamment complet ; en somme, un livre utile. Il eût été plus utile encore, si l'auteur l'avait enrichi de cartes, et s'il avait donné, sur ses sources et sur leur valeur, des indications moins maigres que celles qu'on trouve dans sa préface. On regrettera aussi que l'auteur n'ait pas parlé avec plus de précision des rapports qu'entretiennent entre elles les diverses sectes du bouddhisme tibétain. Tel qu'il est pourtant, ce livre laissera ses lecteurs sous la très vive impression de ce que fut l'histoire de l'Asie centrale et des contrées adjacentes depuis l'époque de Tsong-kha-pa : une circulation que gênent à peine les hautes chaînes de montagnes et les grands déserts de sables ; et, malgré ces constants échanges, une surprenante immobilité sociale, politique, religieuse.

Le livre de M. Schulemann fait partie de la « Bibliothèque de la science des religions ». Cette étiquette imposait à l'auteur le devoir de s'occuper avec quelque détail des caractères particuliers que le bouddhisme présente au Tibet. L'organisation du lamaïsme, quelques nouveautés doctrinales, la littérature religieuse, les édifices sacrés font en effet l'objet de courtes digressions introduites çà et là dans le récit. Mais il s'en faut que ces aperçus rendent inutiles les travaux des Koeppen, des Schlagintweit, des Waddell. Notons, en passant, que notre auteur reprend à son compte l'explication plutôt ingénue que Koeppen donnait du dogme de l'incarnation : pour exalter le Dalailama, on disait de lui qu'il était un nouvel Avalokiteçvara ; on fut bientôt dupe de cette façon de parler ; de la figure un mythe est né, qui s'est ensuite cristallisé en doctrine. Quant aux ressemblances qu'on a signalées entre le catholicisme et le bouddhisme tibétain, elles donnent lieu à une discussion qui n'est point non plus très approfondie. Contentons-nous de dire que, d'après M. S., on n'a pas le droit de les exploiter contre l'Église de Rome. Elles prouveraient, au contraire, combien celle-ci a su répondre aux besoins du cœur humain, puisque la vie religieuse s'est exprimée par des formes tout à fait semblables chez des hommes laissés à eux mêmes. Les savants de l'école à laquelle se rattache M. S., disaient jusqu'ici, avec Tertullien, que l'âme humaine

est naturellement chrétienne. Affirmer qu'elle est naturellement catholique, c'est sans doute à leurs yeux une variante insignifiante de la même formule.

Les biographies des Dalailamas sont précédées d'un long exposé de l'histoire du bouddhisme dans l'Inde. L'auteur remonte même dans le passé jusqu'à l'arrivée des Aryens dans la vallée de l'Indus. On se serait volontiers passé de ce chapitre. M. S. s'y meut, en effet, sur un terrain qui lui semble peu familier. C'est du moins l'impression que donnent les nombreuses graphies fautives, comme Çaptaparna, Mahâsanghika, Sâkha (au lieu de Çaka, p. 11 et 12), Tathâta (au lieu de Tathatâ, p. 15 et 16), Sophragasena (au lieu de Sophagasenos) etc., etc., et aussi bien des affirmations aventureuses ou même erronées. Comment sait-il, par exemple, que le bouddhisme fut la religion populaire dominante dans l'Inde jusqu'au IVe siècle? Il n'est pas vrai que le Bouddha ait d'une manière absolue rejeté les dieux et la caste (p. 5), ni que beaucoup de divinités bouddhiques se manifestent en trois corps (p. 17). L'école des Sautrântika n'a pas été fondée par un nommé Sûtra.

Au moment où M. S. posait la plume, le Dalailama quittait le Tibet pour se mettre sous la protection du gouvernement anglais. Le récit s'arrête donc à cet événement sensationnel, et le lecteur reste en suspens, comme si c'était la fin d'un feuilleton qui vint brusquement interrompre un roman palpitant. On se demande ce qui va se passer. Le pouvoir temporel des papes tibétains sombrera-t-il dans la tourmente? Leur autorité spirituelle sortira-t-elle de la crise, rajeunie et fortifiée? Puisque, en définitive, le lamaïsme n'a pas gravement démérité, émettons le vœu que, dans une seconde édition, M. Schulemann n'ait pas de catastrophe à enregistrer.

P. OLTRAMARE.

SIVANATH SASTRI, M. A. — **History of the Brahmo Samaj**, vol. I et II. — Calcutta, R. Chatterji, 1911-2.

M. Sastri a été l'un des principaux auteurs du schisme de 1878. Il est aujourd'hui encore la personnalité la plus éminente de l'église séparée; il en a été le zélé missionnaire ; il l'a présidée à deux reprises. A coup sûr, le Brâhma Samâj ne pouvait avoir d'historien mieux informé. Comme, d'ailleurs, M. Sastri est un fort noble caractère, le

rôle actif qu'il a joué ne l'a point empêché d'être en général équitable envers ses adversaires. Il pousse même l'impartialité jusqu'à reconnaître qu'à certains égards, la communauté rivale peut, mieux que la sienne, donner satisfaction aux besoins proprement religieux.

La manière dont M. Sastri a compris et exécuté sa tâche, est aussi bien propre à augmenter notre confiance. Aucun souci de littérature; jamais la moindre velléité de dramatiser les faits. Une exposition simple et directe, s'étendant ou se concentrant suivant que les sources ont coulé plus ou moins abondantes. Pour les temps les plus rapprochés de nous, le livre n'est guère qu'une série de rapports présidentiels, avec les indications de statistique, les notices nécrologiques, les exhortations qui sont de style dans ce genre de production. Très rarement le ton des tracts. L'auteur fait honnêtement l'examen de conscience de la communauté à laquelle il appartient, et cherche à deviner ce que l'avenir lui réserve. Les documents importants sont reproduits *in extenso*. Un index détaillé facilite les recherches.

L'histoire du Brâhma Samâj est celle d'une société qui se donne pour but de développer parmi ses membres une vie spirituelle exempte de dogmatisme et de ritualisme, et une haute conception de la morale individuelle et sociale. L'Europe et les États-Unis ont vu se produire plus d'une tentative du même genre. Il est donc d'autant plus intéressant de recueillir le témoignage spontané et sincère que M. Sastri a déposé dans ces deux volumes.

Dès l'origine, le Brâhma Samâj s'est proposé de travailler à la réforme sociale de l'Inde. Il est resté fidèle à ce beau programme, à travers de nombreuses vicissitudes et en dépit de schismes douloureux. Il a contribué à l'interdiction du sacrifice des veuves, et combattu l'antique préjugé qui, privant tant de femmes jeunes encore de la possibilité de se remarier, les condamne à la plus lamentable existence. Il a fait participer les femmes à la vie commune, et créé, pour les filles, des écoles inférieures et supérieures. Il a développé la librairie et la presse à bon marché. Il a prêché la lutte contre la prostitution, la polygamie, les mariages d'enfants, l'alcoolisme. Il a multiplié les institutions de charité et de prévoyance. Comme tant de sectes détachées du vieux brahmanisme, il a aboli la caste dans son sein, et non pas seulement, comme quelques-unes de ses devancières, dans les choses de la religion, mais aussi dans les relations sociales. Bref, ses représentants actuels peuvent regarder avec satisfaction l'œuvre déjà accomplie, et, avec confiance, celle bien plus considérable encore qu'il leur reste à faire. Le

gouvernement anglais devrait prendre à cœur de seconder leurs efforts, car, recrutée en général dans les milieux intellectuels, l'église brahmaiste a toujours joint à la passion des réformes les sentiments du plus pur loyalisme.

Toutes les fractions de cette église ne se sont pas sans doute montrées également animées du désir de régénérer l'Inde socialement. Il y a eu des ardents et des timorés. Cependant les divergences dans ce domaine n'ont jamais été assez grandes pour causer de véritables schismes. Les querelles les plus graves de conséquences sont nées de questions proprement religieuses. Encore faut-il distinguer. Sur les dogmes essentiels, on est en général resté d'accord. Le Brâhma Samâj a constamment été fidèle au théisme ; il a toujours rejeté la doctrine de la métempsycose ; et, chose rare dans l'Inde, il s'est peu occupé de la mort et de ce qui la suit, se contentant à cet égard d'affirmer l'immortalité de l'âme. En somme, les divisions qui se sont produites ont eu pour causes de profonds dissentiments sur les normes de la croyance, l'organisation de l'église et les formes du culte.

En 1828, Ram Mohun Roy fonde sa doctrine sur l'autorité d'Écritures sacrées, Védas et Upanishads ; seuls des brahmanes peuvent présider au culte. Vers 1850, Debendra Nath Tagore fait faire un pas décisif à l'Église dans le sens de la religion naturelle : il renonce au dogme de l'infaillibilité des Védas ; il pose le principe que la religion doit expliquer les Ecritures, et que les Ecritures n'ont pas à fixer la religion ; il n'admet d'autres sources de la connaissance religieuse que la nature et l'intuition. Sur bien des points, cependant, il demeure attaché à la tradition brahmanique. En 1865, un de ses lieutenants, Keshub Chunder Sen, qui n'est pas de naissance brahmanique, se sépare de Débendra pour fonder le Bhâratvarshiya Brâhma Samâj, « l'Église indienne de Dieu » ; il abolit tout privilège de caste ; il enseigne que Dieu s'est révélé dans l'histoire par l'intermédiaire des grands initiés, et qu'il continue à communiquer sa volonté à des êtres d'élection (doctrine de l'âdesh, = âdeça). Sans revendiquer pour lui-même l'honneur d'être l'interprète de la divinité, il se laisse adorer par les siens comme un guru, et finit par se considérer comme au-dessus de la loi qu'il a édictée. En 1878, une fraction importante abandonne Sen, et, sans se fondre avec l'Église « primitive » de Debendra, demeurée trop imprégnée de l'esprit traditionnel des Hindous, elle s'organise en une secte distincte, à constitution démocratique et à tendances franchement rationalistes : ni livre, ni homme ne doivent être regardés comme

infaillibles et comme faisant connaître seuls le chemin du salut. C'est le Sâdhârana-Brâhma-Samâj, « église universelle de Dieu », la seule des trois communautés qui soit aujourd'hui prospère.

Le culte est très simple, très intellectualiste dans l'Église de Ram Mohun Roy : des lectures et des chants ; ni prières, ni sacrifices, ni images. — Il prend des formes plus enthousiastes dans celle de Keshub Chunder Sen : prières, processions chantantes, danses sacrées, fêtes de plus en plus nombreuses ; des retraites, des pratiques ascétiques ; une dévotion qui rappelle les effusions de la *bhakti* vishnouïte ; une vie religieuse si intense qu'on distingue quatre catégories de fidèles, suivant qu'ils font leur salut par la connaissance, la dévotion, l'amour mystique, le service de Dieu et des hommes (*jñâna*, *bhakti*, *yoga*, *sevâ*). — Il tient une place très secondaire dans le Samâj Universel, qui n'a su maintenir ni la cure d'âmes, ni la pratique de la piété personnelle, ni la vie ecclésiastique proprement dite.

Malgré tant de belles personnalités religieuses qu'il a comptées dans son sein et les persévérants efforts qu'il a faits pour se répandre dans toutes les parties de l'Inde, le Brâhma Samâj n'a pas de prise sur l'ensemble de la population. Beaucoup d'officiers, fort peu de soldats. C'est tout au plus si aujourd'hui, après 85 ans d'existence, il compte 8 000 adhérents. D'où cela vient-il ? Evidemment de ce qu'il a été constamment balloté entre le christianisme et l'hindouïsme, entre les tendances universalistes et les traditions nationalistes. Il emprunte à l'Islam d'abord, plus tard au christianisme, des idées et des formes cultuelles. Le syncrétisme religieux qui a pris son expression la plus complète dans la « Nouvelle Dispensation » de K. Ch. Sen, a irrémédiablement rendu le Brâhma Samâj suspect aux foules hindoues. On ne peut que le regretter, car cette défiance a gêné son œuvre de rénovation sociale. Si le Sâdhârana-Brâhma-Samâj pouvait se dégager de toute forme religieuse particulière et se posait simplement en parti de réforme sociale, il rencontrerait peut-être plus de sympathies. Mais espérer que, dans l'Inde, les individus pourront de longtemps se grouper pour l'accomplissement d'une tâche commune, sans qu'aussitôt leur association prenne un caractère religieux, c'est sans doute se repaître de chimère.

M. Sastri annonce un troisième volume qui, outre deux chapitres sur les maîtres du Brâhma Samâj et sur les doctrines de l'Église, offrira aux lecteurs des scènes empruntées à la vie de la communauté. Souhaitons que l'auteur puisse bientôt tenir cette séduisante promesse.

Paul Oltramare.

A. L. M. NICOLAS. — **Le chéikhisme**. Fasc. III : **la Doctrine** (Extrait de la *Revue du monde musulman*). — In-8, 69 pages. Paris, Leroux, 1911.

Le chéikhisme est la doctrine propagée en Perse, au début du dix-neuvième siècle, par le Cheïkh Aḥmed Aḥsâ'î ; on s'accorde à y voir une préparation au développement considérable qu'a pris le Bâbisme dans ces mêmes régions. Ce mouvement des idées avait besoin d'être étudié de près : c'est une tâche à laquelle s'emploie M. A. L. M. Nicolas, consul de France à Tauris, et les lecteurs de la *Revue du monde musulman* ont suivi avec intérêt la série d'études qu'il y a fait successivement paraître. Le troisième fascicule de cette série est consacré à l'exposition et à l'étude des doctrines propagées par le rénovateur ; on n'était pas encore entré, jusqu'ici, aussi profondément et avec autant de précision dans les arcanes de cette théologie spéciale. Il a fallu pour cela étudier la littérature particulière des Chéikhis, et nous devons savoir à M. N. le plus grand gré de la peine qu'il a bien voulu prendre.

Le Chéikh Aḥmed Aḥsâ'î a été excommunié, c'est-à-dire retranché de la communauté chi'ite orthodoxe, celle qui domine en Perse depuis les Çafawis, pour avoir soutenu quarante-trois propositions subversives. En examinant ces propositions, nous pouvons nous rendre compte de ce que pensait le Chéikh Aḥmed sur les points de théologie sujets à controverse entre lui et les adeptes de la religion officielle de l'Iran moderne, qui se rattache à la doctrine chi'ite des *Ithnâ-'achariyya* ou « partisans des douze Imâms. » On sait ce que sont devenus les personnages historiques des douze Imâms dans le culte officiellement pratiqué et les croyances enseignées dans les États des Qadjars ; il sera éminemment curieux de se livrer à un travail de comparaison dont M. N. nous offre les éléments.

On accuse les Chéikhis d'affirmer que les Imâms sont la cause, ou plutôt les quatre causes (efficiente, matérielle, apparente et finale) de la création ; accusation grave, puisqu'ils seraient alors convaincus d'admettre le *tafwîz* ou délégation par Dieu de ses pouvoirs. L'imputation n'est point vaine ; les écrits du Chéikh Aḥmed contiennent en effet des allégations de ce genre, mais il faut savoir les interpréter : les Imâms n'ont par eux-mêmes aucun pouvoir, ils ne sont que le lieu où se manifeste l'influence divine ; n'allez pas croire qu'ils soient

actifs par eux-mêmes et n'aient plus besoin de Dieu. Le Séyyid Kâzhim Rechtî a admis qu'au cas où l'Imâm éloignerait sa pensée de l'univers, le monde entier s'anéantirait. Pour les Chéikhis, les Imâms participent de la nature divine dont ils sont la manifestation extérieure, mais ils ne sauraient à aucun degré se substituer à elle. Ils sont les intermédiaires entre le Dieu inaccessible, ineffable et inintelligible et la pensée humaine ; ce sont des hypostases de la divinité. On peut comparer le rôle qui leur est attribué à celui que, chez les mystiques, joue l'homme parfait (*insân kâmil*) personnifié dans le saint (*wali*).

Les Chéikhis croient-ils que la science des imâms soit innée ou acquise ? Mais les Chi'ites eux-mêmes ne sont point d'accord. De nombreux docteurs considèrent la science des Imâms, en certains cas, comme quelque chose d'étrange, de surnaturel, mais ils n'ont en général pas cru qu'ils possédassent la science universelle : tandis que Medjlisi, dont on connaît l'influence considérable sur le chi'itisme persan, déclare explicitement qu'ils « connaissent le passé et l'avenir jusqu'au jour du jugement ». Les Chéikhis ne vont pas aussi loin ; ils concèdent que la science des Imâms est universelle dans le « monde des lumières », mais qu'elle est bornée ici-bas.

Nient-ils la résurrection du corps matériel ? Distinguons : l'homme possède deux corps, le corps matériel (*djasad onçoûrî*, le corps composé des quatre éléments) qui disparaît après la mort, chaque élément retournant à sa source, et le corps *invisible* (sorte de double) qui subsiste dans le tombeau, ressuscite à la fin des jours et pénètre dans le paradis ou dans l'enfer. Ainsi les Chéikhis admettent le principe de la résurrection, mais ils l'interpretent à leur façon. Le corps visible est donc composé de parties grossières et de parties subtiles ; les premières sont les quatre éléments, les secondes appartiennent à l'autre monde, et ce qui ressuscite, ce sont les parties subtiles. Celles-ci sont la vraie substance de l'homme ; les autres ne sont que des accidents.

Dieu possède deux sciences : l'une est l'essence même et n'a aucun lien avec les contingences, aucun contact avec les êtres ; l'autre est une science nouvelle, créée par lui, qui a pour objet la connaissance du monde connaissable. Les Imâms sont les trésors de cette science. On peut discuter à perte de vue sur les possibilités ; les chi'ites les croient à égale distance de l'être et du non-être (rapprochement à faire avec les Mo'tazélites), tandis que les Chéikhis admettent qu'elles ont été l'objet d'une création, antérieure à celle de l'existence : Dieu a d'abord

fait possibles les êtres, puis il leur a donné l'existence. Pour eux le monde des possibilités est sans limites; à quoi l'on objecte que l'existence infinie est impossible pour ce qui a été créé fini; c'est une nécessité de l'intellect. Entendons-nous; les Chéikhîs admettent l'infini des formes; par exemple, vous prenez un morceau de cire et vous le façonnez de mille façons: quelle que soit la figure qu'on lui donne, le morceau de cire est toujours le même; le nombre des formes qu'on lui applique est pourtant infini. On voit que cet infini est surtout un indéfini.

Tout ce qui a un commencement doit avoir une fin; donc les délices du paradis et les peines de l'enfer ne sauraient être éternelles. Tout doux! N'allons pas si vite. Les accidents n'existent pas sans les substances qui leur servent de support; la longueur, la rondeur, la couleur, le goût, le froid, le chaud, l'humide, le sec, etc., n'existent qu'à la condition de s'appliquer à des corps; de même les formes; l'accident a besoin d'un lieu pour subsister. C'est ainsi qu'il faut comprendre le monde, rien n'y est matière vraie, substance authentique; « ce ne sont qu'un certain nombre de forme accidentées sur la matière, et c'est cette matière qui est l'essence [lisez: substance] vraie, la matière vraie, le lieu, la place de tous ces accidants » (p. 54). Nous ne suivrons pas dans les détails l'argumentation qui, partant de ce principe, en arrive à déclarer que « la matière est une nouveauté en essence et une éternité dans le temps »; il faut l'étudier dans le texte même.

Nous ne nous attarderons pas à ce byzantinisme théologique. Il montre tout au moins quelle a été l'activité intellectuelle de la Perse pendant le siècle dernier. On peut regretter que les Iraniens se soient laissé ainsi endormir par de vaines logomachies, au lieu de voir sainement ce qui se passait dans le monde autour d'eux, et de tâcher de suivre le mouvement des idées en dehors de leur cercle fort étroit; leur gouvernement a bien fait quelques tentatives pour que l'instruction moderne pénétrât au moins les couches élevées de la population; mais faute d'une organisation administrative régulière, ces essais sont restés infructueux. Actuellement, et malgré les dissensions intestines qui ont développé l'anarchie, la Perse, grâce à un certain nombre de bonnes volontés, fait plus pour s'assimiler le progrès que durant le long règne de Nâçir-oddin Châh.

Cl. Huart.

Seyyêd Ali Mohammed, dit le Bab. — **Le Bèyan persan**, traduit du persan par A.-L.-M. Nicolas. T. I, xxxii-145 pages. — Paris, P. Geuthner, 1911.

Le réformateur de Chirâz, le Sèyyid 'Ali-Mohammed, connu sous l'appellation de Bab, est en passe d'être oublié de la généralité des Persans, et le mouvement dont il a été le promoteur n'excite plus en Europe le même intérêt qu'il y a cinquante ans. C'est que le béhâïsme, avec ses tendances universalistes, l'a à peu près complètement supplanté. Par bonheur, le Sèyyid de Chirâz a encore un petit nombre de fidèles, qui cultivent passionnément son souvenir et parmi eux il faut compter, et non des moindres, M. Nicolas, à qui nous devons déjà de très intéressantes recherches sur la vie du Bab et sur la doctrine qu'il a enseignée. Après le Bèyân arabe, dont la traduction a paru en 1905, voici celle du *Bèyân persan*, dont nous avons le premier volume sous les yeux; il comprend le préface et deux premières *Unités* du livre, divisées chacune en dix-neuf *portes* ou chapitres.

Une introduction, rédigée par M. Nicolas, est destinée à nous expliquer certains points encore obscurs dans le système prêché par le réformateur. Notons tout d'abord que le béhâïsme repose sur cette croyance que le personnage énigmatique désigné par le Bab, en plusieurs endroits, par l'expression arabe *Man youzhhirouhou 'llâhou* « Celui que Dieu manifestera », est Behâoullah, de même que les Ezèlis avaient voulu le trouver dans Çoubh-i-Ézel, si longtemps relégué à Chypre; pour les Bâbis purs, tout cela est faux, le Paraclet ne s'est pas encore manifesté, il ne le fera pas de longtemps encore[1]. On a voulu prendre le Bab pour un précurseur : ses vrais adeptes se refusent à lui voir jouer ce rôle. Pour eux c'est le prophète par excellence, celui qui proclame la véritable doctrine. Il faut savoir un gré infini à M. Nicolas d'avoir pris la peine de mettre à la portée du public français — c'est-à-dire du public universel — les principaux ouvrages sortis de la plume d'un personnage aussi éminent : tout le monde n'est pas créateur de religions, ni même réformateur, et un type de ce genre attire toujours la curiosité.

Ali-Mohammed n'a pas prêché sous forme de paraboles, mais il a enveloppé sa pensée dans des formules volontairement obscures : c'est qu'il

1) Il ne le fera qu'au jour du jugement dernier (p. 65).

avait affaire à un peuple qui « était et est encore hélas ! plus fanatique que ne l'étaient les Juifs à l'époque de Jésus ». Il a dû « ne verser que goutte à goutte le philtre de ses vérités divines ». Il faut ajouter que le réformateur héritait de ses ancêtres une langue théologique et philosophique hérissée de termes techniques empruntés à l'arabe, correspondant assez bien aux expressions grecques dont ils sont la traduction, et qu'il est parfois malaisé de rendre en français. Il serait plus adéquat, pour les orientalistes, de trouver un terme qui leur est familier plutôt qu'un équivalent qui ne rend le texte que par à peu près : et pour celui qui n'est pas orientaliste, que peuvent bien signifier des expressions comme « l'intime de l'intime » et « l'intime de l'apparent » (p. xxi)? L'opposition entre les termes *intime* et *apparent* prouve que ce sont la traduction des deux mots *bâtin* et *zhâhir* : or le premier désigne le sens ésotérique et le second le sens exotérique; les mots français employés ne sont, comme on le voit, que des approximations.

Le prophète, étant le lieu où Dieu se manifeste, représente seul la divinité : seul il a le droit de commander; son autocratie ne saurait avoir de bornes. S'il vient à disparaître, ce sont ses œuvres qui devront « instruire et guider ses sectateurs » ; il est interdit de commenter son livre, pour éviter les discussions entre les différents exégètes. Cette précaution a été, comme on le sait, parfaitement inutile.

Le Bab se sépare nettement des croyances chi'ites en refusant d'admettre la suprématie d'Ali et l'infaillibilité des Imâms. Ceux-ci sont bien ce qu'il appelle les « Lettres de la vie », et les plus anciens d'entre eux ont pu recevoir en leur cœur le reflet du soleil de la vérité, mais comme les derniers ne sont venus au monde que cent ou deux cents ans après Mahomet, « ils ne peuvent plus être que les miroirs de miroirs » dans lesquels la lumière va en s'effaçant de plus en plus.

On trouvera, page xii, des remarques très justes sur le polythéisme ajouté par la Perse moderne aux doctrines théologiques des *Ithna-'acharîyyé*. Les douze imams sont devenus autant de dieux, et il ne manque que des images taillées pour que des gens qui se disent musulmans retombent à l'étage des idolâtres. Dans un milieu aussi corrompu mentalement, le Séyyid de Chirâz ne pouvait blasphémer ouvertement les dieux officiels ; à la première parole, il aurait été écharpé sur place. C'est pourquoi il s'est présenté comme la Porte (*bâb*) conduisant à la connaissance du descendant caché de Mohammed (le douzième imâm, el-Mehdî), puis comme ce descendant lui-même, et enfin comme le lieu de la manifestation de l'Être suprême.

L'eschatologie a peu de place dans le Béyân, et M. Nicolas a fort bien fait de résumer, dans quelques pages de l'introduction, ce que les autres ouvrages du Bab contiennent d'indications à ce sujet. Cela se réduit, d'ailleurs, à fort peu de chose. Ce qu'il y a dans le monde d'après la mort ne peut être connu que pour l'entremise de ce qui est en ce monde; cette formule est assez différente de la croyance musulmane, qui admet que la vie future peut être connue par le Qoran, parole incréée de Dieu même, et par les *hadith* du prophète. Mais le Bab va plus loin : après avoir dit que personne autre que Dieu ne sait ce qui se passe après la mort, il ajoute : « Je ne vois dans ce paradis que Dieu seul », rejetant ainsi tous les accessoires de l'orthodoxie mahométane. La clef de ce paradis, c'est la foi dans « le Maître de la manifestation ».

La manière dont le Bab donne les preuves de sa mission (p. 36 et suivantes) est intéressante. « D'une personne dont la vie dépasse à peine vingt-quatre années, ignorante des sciences que tous acquièrent et qui, cependant, récite des versets de ce genre, sans réflexion et sans hésitation, qui, dans l'espace de cinq heures, écrit sans arrêt de la plume mille vers d'oraisons jaculatoires, Dieu a manifesté des commentaires et des traités scientifiques dans les hautes sphères de la connaissance et de l'Unité ; et tous les oulémas, tous les docteurs confessent leur impuissance à les comprendre. Il n'y pas de doute que tout ceci ne vienne de Dieu. » C'est l'argumentation même de Mahomet, répondant à ceux qui lui réclamaient des miracles comme preuve de sa mission, que le Qorân inimitable était le plus convaincant de tous les miracles.

On a reproché aux œuvres arabes du réformateur de pécher parfois contre la grammaire et la syntaxe ; aussi éprouve-t-il le besoin d'y répondre, mais assez piteusement (p. 45) : « Ce reproche est vain, car les règles (de grammaire) doivent être tirées des versets et non les versets construits d'après elles. » Ce serait parfait si Ali Mo*h*ammed était un Arabe ; il serait alors un auteur qui crée un style nouveau : mais en sa qualité de Persan, il lui est interdit de se livrer à cet exercice ; il est obligé de prendre la langue telle que l'ont forgée douze siècles de littérature, ou de passer pour un ignorant.

Qu'est-ce que c'est que le jour du jugement ? « C'est le jour de la manifestation de l'arbre de la vérité » (p. 68), à quelque époque et sous quelque nom que ce soit. Depuis la naissance de Jésus jusqu'à son ascension, ce fut le jugement dernier de Moïse ; celui de Jésus, c'est l'époque qui s'étend entre la mission de Mahomet et sa mort ; celui de Mahomet, c'est l'apparition du Bâb. Nous voyons ainsi réapparaître

les cycles successifs qui font partie des croyances des *Horoûfis*. Notons en passant l'heure exacte où sa mission a été donnée au Bâb : dans la nuit du 5 djoumâda-oulâ 1260 de l'hégire (22 maï 1844, non le 12 comme l'on a imprimé) à deux heures onze minutes après le coucher du soleil.

Il y a, page 122, un passage qui est la condamnation formelle des prétentions des Béhâïs. « Si vous entendez dire qu'une manifestation s'est produite.... et cela au nombre de *Dieu* (c'est-à-dire en 1511), entrez-y tous. S'il (le personnage) ne s'est pas manifesté à cette époque, cela aura lieu après 2001 ». C'est fort clair. La seule chose que je ne comprenne pas, c'est comment le calcul numérique des lettres composant le nom de Dieu peut donner 1511 ; j'eusse aimé un mot d'explication.

Cl. Huart.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion (*Die Kultur der Gegenwart*, herausgg. von Paul Hinneberg, Teil I, Abt. III, 1) 2e édit. remaniée. Un vol. in-8° de x et 287 pages. — Berlin et Leipzig, Teubner, 1913. Prix : 8 marks. — Le succès de ce manuel à l'usage du grand public et envisagé au point de vue civilisation moderne ne peut surprendre, puisque les diverses religions y sont traitées par des maîtres reconnus. M. Edvard Lehmann a certainement assumé la charge la plus malaisée en résumant en une trentaine de pages « les débuts de la religion et la religion des peuples primitifs ». L'exposé est clair et bien informé; la bibliographie est présentée avec un soin judicieux, ce qui n'est pas le cas pour tous les chapitres de l'ouvrage. Sur la question du totémisme, l'auteur garde une sage réserve qui, toutefois, ne l'empêche pas de repousser la dernière explication de M. Frazer (c'est jusqu'ici la troisième); il remarque que si cette institution n'avait aucune valeur religieuse, elle n'aurait pu durer. — M. A. Erman consacre huit pages à la religion égyptienne et l'on sait que le savant égyptologue ne se fait pas d'illusion sur le degré de certitude auquel on arrive encore aujourd'hui dans l'interprétation des textes religieux de la vallée du Nil. Les progrès faits dans le domaine assyro-babylonien sont autrement certains. M. Carl Bezold retrace dans leurs grandes lignes les conceptions babyloniennes et assyriennes dont le rayonnement a été si puissant sur tout l'Orient. — M. Hermann Oldenberg, qui ne met pas en doute que les Aryens sont partis de l'Europe, traite des cultes qu'ils ont pratiqués dans l'Inde ancienne et dans l'Iran. — M. I. Goldziher qui, le premier, s'est engagé dans la voie des études critiques sur l'Islam, trace un tableau très complet de cette religion jusque dans les sectes récentes. — Cette édition a réduit quelque peu la part attribuée au Lamaïsme. M. A. Grünwedel décrit d'une plume autorisée ce culte qui, par son organisation, a gagné à la civilisation les populations les plus barbares de l'Asie (Thibet et Mongolie). — Le travail critique sur la religion chinoise est à peine amorcé, aussi eût-on été reconnaissant à M. de Groot, qui s'est chargé d'exposer les religions pratiquées en Chine : Confucianisme, Taoïsme, Bouddhisme, d'y joindre une bibliographie méthodique. MM. K. Florenz (Shintoïsme) et Hans Haas (Bouddhisme) se partagent les cultes en faveur au Japon. — Le volume se termine par deux chapitres entièrement nouveaux. L'un de M. Franz Cumont, sur l'influence des religions orientales en Occident, supplée à l'absence d'indications suffisantes sur les cultes

syriens et phéniciens ; l'autre de M. A. Heusler sur l'ancienne religion germanique. Rappelons que la religion juive avec la chrétienne occupe un autre volume de la même collection.

R. D.

J. J. M. de Groot. — **Religion in China.** — *Universism : A Key to the study of Taoism and Confucianism*, 1 vol. relié in-8° de 327 pages. New-York and London, Putnam's 1912. — Le savant professeur de Leyde à qui la science est déjà redevable de monographies aussi vivantes que « Feasts actually celebrated in Emouyi » et surtout de la véritable « Somme » que constitue le « Religious System of China » a réuni, dans cet ouvrage, une série de conférences faite devant plusieurs Universités américaines sous les auspices de l'« American Committee for Lectures on the History of Religions ».

Malgré cette origine, l'unité du livre est bien réelle : c'est une étude sur le développement de la religion en Chine. L'auteur a voulu présenter pour la première fois au public lettré une vue synthétique originale qu'il a dégagée de ses savantes études antérieures, à savoir que le « Taoïsme » ou « Religion de l'Ordre Universel » est le substratum de tout le système religieux chinois. Sous cet angle, le « Confucianisme » n'apparaît plus que comme un rameau divergent du tronc taoïste originel ; encore la divergence n'aurait-elle pas toujours existé et ne serait-elle due, peut-être, qu'à l'étroitesse de vues de commentateurs orthodoxes de l'époque des Han.

C'est, comme l'indique le sous-titre, une « clef » que nous offre M. de Groot pour l'étude du « Taoïsme » et du « Confucianisme » dans leurs rapports jusqu'ici peu éclaircis.

Il n'est pas douteux, — M. Ed. Chavannes l'a supérieurement montré dans sa monographie du « Dieu du Sol » — que la religion chinoise la plus ancienne est à base naturiste. M. de Groot va plus loin et fait judicieusement remarquer combien les ouvrages canoniques, même post-confucéens, insistent sur l'« Ordre Universel » générateur de « l'Ordre Humain » par ses deux principes « Yin » et « Yang » qui représentent le Ciel et la Terre.

Cette vue le conduit à des interprétations souvent osées, toujours ingénieuses de certains passages des classiques. Mais ce n'est pas le lieu d'exprimer ici les réserves dictées par la prudence sinologique. Si, par la hardiesse de ses vues, M. de Groot a dépassé la vérité, du moins a-t-il le mérite d'en donner une approximation nouvelle et cet intéressant ouvrage ne manquera pas d'être fécond par les controverses mêmes qu'il soulèvera.

C. Blanchet.

Dr R. Stübe. — **Das Zeitalter des Confucius**, n° 75 de la « Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus der Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte ». Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1913. 8° de 54 p. M. 1.50. — M. Stübe dédie ce petit cahier aux lecteurs de ses opuscules

sur « Confucius » et « Lao-Tse »; il cherche très légitimement à montrer au public profane que ces deux figures de premier rang ne peuvent être comprises que si on les *replace* dans leur milieu; et qu'il y eut, pour ainsi dire, à l'arrière-plan bien d'autres esprits originaux grâce auxquels, à travers les siècles, s'effectua l'évolution de la pensée chinoise. On serait mal venu à alléguer contre l'auteur que son travail est fait de seconde main, surtout d'après Legge et Grube, puisque ce n'est pas aux sinologues qu'il s'adresse; mais on a le droit de trouver étrange le titre choisi. L'exposé embrasse bien autre chose que le « siècle » ou l'« époque » de Confucius; c'est un résumé à grands traits de l'histoire de la civilisation en Chine, abstraction faite du Bouddhisme. Si l'auteur s'en fût tenu à l'étude de l'époque même de Confucius, au lieu d'énoncer des généralités sur la politique, la religion, la spéculation dans le Royaume du Milieu, son œuvre eût été plus ardue, mais plus méritoire. Il eût fallu alors signaler, non pas les métaphysiciens des Sung, mais de vieilles écoles philosophiques peu connues, celle, par exemple, des « dénominations » ou celle des « lois »; il eût fallu surtout discuter l'épineuse question des rapports entre le primitif Confucéisme et le vieux Taoïsme, dont on paraît méconnaître le caractère si profondément mythique et si peu historique. Mais si, en dépit du titre choisi, l'auteur a délibérément voulu embrasser l'ensemble de la civilisation chinoise, les modestes dimensions de l'ouvrage n'excusent pas certaines insuffisances ou omissions : par exemple deux lignes seulement sur l'époque des T'ang (p. 49); aucune allusion à l'évolution du Taoïsme; aucune mention de l'influence exercée par le Bouddhisme. Le rapprochement suggéré entre l'atomisme des Vaiçeṣikas et les doctrines de Tcheou Toun I (p. 51) ne présenterait un intérêt que s'il s'appuyait sur quelque fondement historique.

Malgré ces réserves qui tiennent à l'indécision du plan que l'on a voulu exécuter, nous sommes persuadé que ce nouveau fascicule d'une collection dans l'ensemble fort soignée, répandra chez maint lecteur des notions justes quoique sommaires, sur l'idéal théocratique des Chinois et sur l'histoire de leur philosophie.

P. Masson-Oursel

A. Pott. — **Der griechisch-syrische Text des Matthäus ε 351 im Verhältnis zu Tatian.** Ste Fernan, Leipzig, Teubner 1912, 1 vol. in-8° de 52 p. Prix : 2 marcs. — On sait l'œuvre considérable que M. Hermann von Soden, professeur à l'université de Berlin, a consacrée à l'histoire du texte du Nouveau Testament. La théorie à laquelle il a abouti relativement à la classification des diverses recensions du Nouveau Testament ne peut être considérée que comme une esquisse qui a besoin d'être vérifiée, précisée, complétée par de nombreuses études de détail sur les divers manuscrits et les affinités qu'ils peuvent présenter entre eux. C'est une étude de ce genre que M. A. Pott, qui a été un des collaborateurs de M. H. von Soden, consacre au

texte de Matthieu dans le manuscrit ε 351 (d'après le système de Tischendorf-Gregory 713, d'après le système des Scrivener 561) et sur la parenté qu'il y a entre ce texte, celui de Tatien, de la Peschitto et du groupe de Ferrar. Le travail de M. Pott confirme sur certains points, corrige sur d'autres les conclusions de M. von Soden.

Maurice Goguel.

E. Weber. — **Das Problem der Heilsgechichte nach Röm.**, 9-11. Ein Beitrag zur historisch-theologischen Würdigung der paulinischen Theodizee, Leipzig, Deichert, 1911. 1 vol. in-8° de viii-108 p. Prix : 2 m. 40. — On sait la question qui est débattue par l'apôtre Paul dans les chapitres 9 à 11 de l'épître aux Romains. L'apôtre, arrivé au terme de son exposé de la doctrine de la justification par la foi, a, au chapitre 8, célébré en un véritable chant de triomphe l'assurance du croyant qui possède le salut. Arrivé ainsi comme au point culminant de son système, il ne peut s'empêcher de penser à ceux qui étaient en principe les destinataires du salut qu'il vient de célébrer et qui en ont été exclus à cause de leur incrédulité. Il peut d'autant moins se désintéresser de leur sort qu'il se sent uni à son peuple par les fibres les plus profondes de son être. Il consacre donc tout un développement (ch. 9 à 11) à cette question du sort du peuple d'Israël. Ces chapitres présentent de très graves difficultés d'interprétation, il suffit de rappeler qu'ils contiennent les affirmations de l'apôtre sur la prédestination. Avant d'en aborder l'explication, M. Weber consacre une quarantaine de pages à discuter les interprétations données avant lui. Dans cette discussion il fait preuve de réelles qualités de dialecticien et se révèle à nous comme systématicien plus encore que comme exégète.

Après cette discussion M. Weber donne, dans une seconde partie (p. 42-74), son explication personnelle. Ce qui la caractérise c'est que, dans le chapitre 9 qui est au point de départ de la pensée, elle considère l'incrédulité d'Israël comme un fait et non comme un péché. Le problème qui est posé par ce fait est résolu par l'idée de la subordination de toute chose à l'absolue souveraineté de Dieu. L'interprétation proposée par M. Weber s'appuie sur bien des observations justes et fines. Le reproche qu'on pourrait lui faire est qu'elle suppose dans la pensée de Paul un enchaînement logique rigoureux. Il se pourrait que l'interprète ait prêté ici à son auteur ses propres qualités et l'ait conçu à sa propre image comme un systématicien.

Dans une troisième partie M. Weber développe les conclusions qui résultent de son interprétation de Rom. 9-11.

En somme, le travail que nous analysons est une bonne contribution à l'interprétation du paulinisme. Il pourra être consulté avec fruit, surtout si on prend soin de nuancer les idées un peu plus que ne l'a fait M. Weber et de leur ôter quelque chose de la rigueur logique qu'il leur a prêtée.

Maurice Goguel.

ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΦΩΤΙΚΗΣ ΤΗΣ ΗΠΕΙΡΟΥ ΤΟΥ ΙΛΛΥΡΙΚΟΥ ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΓΝΩΣΤΙΚΑ Ρ'. Sancti Diadochi Episcopi Photicensis de perfectione spirituali capita centum. Textus graeci ad fidem codd. mss. editionem criticam et quasi principem curavit J. E. Weis-Liebersdorp, Lipsiae B. G. Teubner, MCMXII. 1 vol. in-12 de vi-165 p. Br. 3 m. 20, rel. 3 m. 60.

Cet écrit mystique qui date du milieu du cinquième siècle n'a pas été, si nous en jugeons par la préface, publié dans un intérêt purement scientifique, il doit « servir et honorer le christianisme d'aujourd'hui, avant tout le clergé et indirectement les fidèles » (p. 1). L'éditeur estime, en effet, que l'ouvrage qu'il publie est « aussi économe de mots que riche de pensées, ce qui est précisément le contraire de la redondance de nos néo-kantiens et de nos piétistes » (p. 9). C'est sans doute pour faciliter aux prêtres la lecture de l'opuscule de l'évêque Diadochus que M. W. L. a joint au texte grec la version latine faite au xvi[e] siècle par le jésuite Turrianus.

Maurice Goguel.

Der Islam — extrait du T. I, de *l'Allgemeine Religionsgeschichte* de C. von Orelli, Bonn, Marcus, 1911 p. 323-420. — Cette notice sur l'Islam, à laquelle on ne saurait demander d'entrer dans les détails, est exacte et précise dans les grandes lignes. Elle commence naturellement par les religions de l'Arabie anté-islamique y compris le judaïsme et le christianisme : l'auteur passe ensuite à Mohammed, sa vie et son caractère ; la bibliographie ne néglige rien d'essentiel et ce chapitre est puisé aux meilleures sources orientales et occidentales : il en est de même pour ce qui concerne le Qoran, la doctrine et le culte de l'Islam (ch. 4). La conclusion est que le paganisme arabe a été un puissant facteur constitutif de l'Islam — ce qui est exact quand on voit toutes les traces du paganisme le plus matériel qui subsistent dans cette religion et, ce qui est en contradiction formelle avec les prétentions monothéistes de l'Islam, « un retour du monothéisme biblique à un certain naturalisme ». Il est évident qu'il faut distinguer entre l'Islam de Mohammed et de la masse des croyants avec l'islamisme épuré tel que tentèrent de l'établir sans succès les philosophes et certains théologiens. L'extension de l'Islam est sommairement traitée ainsi que le développement des sectes, sauf le chiisme, le soufisme et le babisme : on eût désiré plus de détails sur les doctrines kharidjites et ismaélites, le culte des saints et les confréries. Néanmoins, c'est une notice qui tient bien sa place dans l'histoire générale des religions et qui donnera de l'Islam une idée nette au grand public.

René Basset.

C. Snouck Hurgronje. — **Politique musulmane de la Hollande**. Paris, E. Leroux, 1911, 133 p. in-8. — La compétence bien connue de M. Snouck Hurgronje en matière d'Islam, fait comprendre d'avance de quelle importance est ce volume qui contient quatre conférences faites à l'Académie des administrateurs pour les Indes néerlandaises. La première traite de la propagation de l'Islam dans cet archipel : à cette époque, cette religion avait acquis tout son développement ; néanmoins, pour mieux la faire comprendre, l'auteur remonte à ses origines et aux causes de son développement, dans lequel il relève, et avec raison, l'emploi de la violence et de la contrainte, surtout à partir du IIIe siècle de l'hégire. A cette occasion, il relève une théorie aventurée d'Arnold. La seconde conférence traite des caractères du système de l'Islam ; il y montre les éléments étrangers prenant place dans les préceptes du Prophète à l'aide de la fiction : il étudie ensuite, ce qui est important pour nous, le système de codification du droit musulman en vigueur en Algérie et n'hésite pas à prédire un échec, le droit musulman ne permettant aucune codification et, d'ailleurs, est-il bien nécessaire d'assurer par là une existence durable à des institutions qu'on doit désirer voir disparaître avec le temps ? Le même projet avait été proposé en Hollande pour les Indes néerlandaises, et c'étaient encore des juristes, esclaves de la forme, qui avaient insisté pour cette codification. M. Snouck Hurgronje estime que ce projet qui a échoué, était d'une réalisation impossible. Dans la troisième conférence, il étudie les rapports du gouvernement néerlandais et du système islamique ; avant tout, il doit rester neutre entre le dogme et les préceptes purement religieux : je ne vois qu'une restriction à faire, c'est que le pèlerinage n'est nullement aussi inoffensif que le croit l'auteur et que cette pratique qui excite le fanatisme (au moins dans l'Afrique du Nord) et draine au profit des exploiteurs du Hidjâz des sommes considérables, doit être strictement surveillée, ne fût-ce qu'au point de vue de l'hygiène, comme cela a lieu en Algérie. L'auteur loue le gouvernement français qui ignore le Khalife et repousse toute ingérence de sa part, même au point de vue spirituel : le Khalife (aujourd'hui le Sultan) est le chef de l'état musulman et non un prince ecclésiastique. Tout en maintenant la liberté religieuse, M. Snouck Hurgronje dit bien nettement (p. 98) : « Pas de tolérance envers les consuls de Turquie qui voudraient se poser en agents du khalifat et en protecteurs des indigènes mahométans ; ne favorisons pas officieusement les quêtes pour la construction du chemin de fer du Hidjâz, pour les soldats invalides de quelque guerre turque », etc. — Dans la quatrième conférence, l'auteur cherche à établir une ligne de conduite vis-à-vis des populations musulmanes : c'est par l'éducation et l'enseignement, dit-il, que les Musulmans pourront être libérés de l'étroitesse du système islamique (à condition, toutefois, que cette instruction qui, souvent n'est que superficielle, n'en fasse pas des déclassés) : il faut assurer aux indigènes de culture supérieure une grande part dans le service de l'État ;

enfin il déclare que le panislamisme est l'obstacle le plus sérieux au progrès normal de la culture moderne chez les Musulmans.

Ces vues d'un de ceux qui connaissent le mieux l'Islam moderne intéressent au moins autant la France que la Hollande ou tout autre grande puissance musulmane.

René Basset.

J. Merk. — **Anschauungen über die Lehre der Kirche im altfranzosischen Heldenepos** (Diss.). Halle, E. Karras, 1912. In-8°, xii-138 p. — L. Gautier écrivait en 1868 un article mi-scientifique, mi-apologétique sur *l'idée religieuse dans la poésie épique du moyen âge*. Depuis, le sujet a été maintes fois repris d'ensemble ou par le détail (v. Bibliographie à la suite de : Ch.-V. Langlois, *La Société française au* xiii*e siècle d'après dix romans d'aventures*, Paris, 1904). C'est, entre toutes, matière précieuse à dissertations inaugurales. Déjà, M. B. Schröder avait donné (*Glaube und Aberglaube in den altfranzösischen Dichtungen*, Hannover, 1886, et *Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des M. A.*, Erlangen, 1886) un relevé, sous des rubriques point trop arbitraires, des textes sur les articles de la foi chrétienne et sur les superstitions populaires tirés de nos auteurs des xii, xiii et xiv° siècles. On s'étonna, à consulter ce répertoire consciencieux, de sa pauvreté et surtout de l'absence de tout accent personnel qui est manifeste dans la religion des trouvères. Le plan adopté par M. J. Merk est moins scolaire et sa documentation à la fois mieux limitée et plus riche. Soixante-seize épopées ou fragments d'épopées ont été dépouillés par M. J. M. Dans sa première partie : *Anschauungen über die Glaubenslehre*, il expose, sans abuser de l'énumération, ce que pensent, ce que disent les vieux épiques des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, de Dieu, des anges, de la Vierge, des saints, des reliques, de la mort et de l'au-delà. Dans la seconde partie, la plus intéressante, *Anschauungen über die Sakramente* sont définies, d'une façon le plus souvent pragmatique, les interprétations de la doctrine orthodoxe des sacrements par la piété populaire. Certains traits, comme la communion administrée sur le champ de bataille à Vivien mourant par son oncle Guillaume au Court nez, sont pour la théologie des laïques au xii° siècle d'une signification que M. J. Merk a sobrement mise en sa pleine valeur.

Resterait à écrire maintenant une étude connexe sur la théologie morale des chansons de geste. Les quelques travaux sur la conception du mariage, de l'honneur etc. (v. en particulier les bonnes études de F. Settegast) dans les chansons de geste ne sont guère afférents à la matière. Une pratique de la pénitence peut se dégager de notre vieille épopée sans solliciter aucunement les textes. De même pour l'application du *non occides*, certains traits épiques sont d'intérêt primordial : dans le *Charroi de Nîmes*, Guillaume reproche au roi Louis avec une amère véhémence de l'avoir forcé, pour son

service, à charger sa conscience de meurtres sans nombre — qui, féodalement, se justifient par le strict exercice du devoir de vasselage.

P. A.

E. Barker. — **The Dominican Order and Convocation.** Oxford, Clarendon Press, 1913, un vol. 8° de 83 pages. — La venue en Angleterre des Frères Mineurs et leur action sur la vie religieuse de ce pays ont été remarquablement étudiées par toute une école de franciscanisants dont M. A. C. Little et le P. Cuthbert Butler semblent bien être les plus éminents représentants. M. E. Barker donne aux travaux de ces maîtres un digne pendant avec ce pénétrant exposé de l'histoire de l'ordre dominicain en Angleterre. Mais l'auteur ne s'est pas borné à fixer la chronologie des faits de cette histoire ; brièvement son livre pourrait se définir par ce titre : « De l'influence des dominicains sur le régime représentatif dans l'état anglais et dans l'église catholique ». Le problème se pose à propos de la *convocation* dans les chapitres généraux. Que l'ordre ait été originairement « démocratique », c'est ce que le P. Mandonnet affirme au détour d'une phrase (v. p. 17, n. 23), et l'illustre historien de Siger de Brabant sera peut-être surpris lui-même de la fortune que fait M. F. Barker à ce jugement hâtif. D'ailleurs ce postulat n'est pas indispensable à la thèse de M. B. : démocrates ou non, les dominicains implantent dans l'église de leur temps le principe de la représentation des collectivités — principe très antérieur à eux —, et il se trouve que leur arrivée, leurs premiers établissements, leurs premiers succès en Angleterre sont facilités surtout par Etienne Langton « father of *Magna Carta* and father of a representative Convocation ». M. E. Barker montre parfaitement l'évolution du régime représentatif dans l'église où l'ordre dominicain l'aide à pénétrer les autres ordres, les conciles généraux, toute la vie des assemblées diocésaines etc. — et dans l'état anglais où le principe est appliqué pour la première fois en 1254 — c'est-à-dire vingt-huit ans après le premier « parlement ecclésiastique » anglais où la *convocation* ait eu son plein exercice. Par un jeu prévu d'action et de réaction, la vie parlementaire anglaise a d'ailleurs modelé à son image la vie des assemblées religieuses du royaume. Il ne saurait être ici question de deux parallèles, dit fort bien M. E. B. en concluant : la *respublica christiana*, où l'interaction du *regnum* et du *sacerdotium* est constante, ne peut nulle part correspondre à une réalité mieux définie historiquement que dans l'Angleterre du moyen âge.

P. A.

G. Ficker et H. Hermelink. — **Das Mittelalter.** (Tome II du *Handbuch der Kirchengeschichte* hrsgg. v. G. Krüger.), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912. Un vol. 8° de xi-278 p. — L'on ne pourra guère, semble-t-il, faire mieux ni plus

pratique : les étudiants à qui ce manuel est destiné ne seront pas seuls à y trouver leur profit ; les spécialistes — étant donné que leurs cantons deviennent de jour en jour plus restreints et plus enclos — gagneront à se reporter souvent à cet inventaire de résultats scientifiques classés avec un sens très juste des « valeurs ». L'introduction où est définie l'origine du terme de *moyen âge* et montrée la part de réalité historique et d'arbitraire obligé qu'il contient, est, dans ce bon livre, l'une des parties les plus neuves. Notons la répartition des renseignements bibliographiques qui suit le texte de près tout en évitant l'encombrement des monographies. — Pas plus que les autres manuels, celui-ci, que pour un peu nous jugerions parfait, n'échappe au reproche de convention dans son plan. Grouper tout le XIIe siècle sous la rubrique : *Das Zeitalter Bernhards* est un procédé par trop pédagogique et qui surprend dans un livre où, en d'autres endroits, la « Laientheologie » est rétablie hardiment en sa vraie place au soleil. L'ockamisme a, de même, une importance plus traditionnelle que conforme à la complexe réalité des temps du déclin scolastique. Nous ne multiplierons pas ces réserves ; — à la longue, elles tromperaient le lecteur sur la vive estime en laquelle nous tenons ce livre digne en tout point du patronage de M. G. Krüger et de la collection que dirige l'éminent professeur de Giessen.

P. A.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

A. Esmein. — La section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, vient de perdre son président, M. Adhémar Esmein, qu'une courte maladie a terrassé après une existence occupée par une exceptionnelle activité scientifique. Il était né à Touvérac, dans la Charente, en 1848. Agrégé de droit en 1875, il fut nommé d'abord à la Faculté de Douai et quelques années plus tard à la Faculté de Paris, où il enseignait le droit constitutionnel et l'histoire du droit. Il appartenait depuis 1904 à l'Académie des Sciences morales et politiques. Dans ses articles, dans son enseignement à la Faculté de Droit et à l'École des Hautes-Études, M. Esmein a été à maints égards un initiateur ; il a posé avec une rare précision quelques-unes des règles de critique auxquelles devront se plier toutes les recherches en matière de droit canonique. C'était un esprit libre, clair et chez qui la curiosité même la plus étendue, n'avait jamais rien de superficiel. Beaucoup de ses ouvrages sont dès à présent classiques, notamment son *Histoire de la procédure criminelle en France depuis le* XII*e siècle jusqu'à nos jours* (1882). Aux études de droit ecclésiastique il avait donné, entre autres précieuses contributions, son livre sur *Le mariage en droit canonique*, un mémoire fondamental sur les *Ordalies dans l'église gallicane au* IX*e s.* (1898), des articles sur le serment promissoire (1888) et sur le serment des inculpés (1896) en droit canonique, sur l'œuvre d'Irnérius (1895), etc. Les origines du droit dans les sociétés inférieures ont à maintes reprises sollicité aussi son investigation : (*Notes pour l'histoire des institutions préventives*, 1884; *Trois documents sur le mariage par vente*, 1900). Enfin, dans les polémiques historiques qui s'élevèrent, il y a quelques années, à propos de *The Maid of France* d'A. Lang, M. A. Esmein prit la parole — et cette parole érudite, cordiale et robuste parvint, ici comme en beaucoup d'autres cas, à faire admettre quelque conciliation... (*Encore un historien de Jeanne d'Arc*, dans *Rev. Historique*, t. CII, 1909).

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

Les 20e et 21e livraisons constituant la fin de l'œuvre magistrale de M. Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, viennent de paraître (Giessen, Töpelmann, 1912). On sait que cette édition allemande offre un remaniement très étendu de l'édition anglaise. Le copieux index facilitera beaucoup les recherches. On doit vivement féliciter l'auteur d'avoir mené sans

faiblir cette lourde tâche. Dans sa préface, il regrette que bien des publications aient vu le jour sans qu'il ait pu les utiliser. Neuf ans se sont écoulés depuis l'apparition de la première livraison et l'auteur lui-même a senti, pendant ce temps, se modifier quelques-uns de ses points de vue. Le plus notable est qu'il reconnaît aujourd'hui l'originalité de la langue sumérienne et il note que l'argument décisif lui a été apporté par la précieuse publication des *Inscriptions royales suméro-accadiennes* de M. Thureau-Dangin. Dès l'instant que l'écriture sumérienne comprenait, à côté d'idéogrammes, des éléments phonétiques, la preuve du sumérien en tant que langue réelle et indépendante était faite. Cela n'exclut pas les combinaisons artificielles tardives, et cela ne doit pas, de l'avis de M. Jastrow, faire attribuer aux Sumériens toute l'antique civilisation de Mésopotamie. En ce sens, M. Jastrow proclame que la lutte antisumérienne de M. Joseph Halévy n'a pas été sans fruit.

— M. Ditlef Nielsen nous adresse une étude sur les *Gemeinsemitische Götter* qu'il a communiquée au Congrès de Leyde et publiée dans l'*Orientalistische-Literaturzeitung* (1913, n[os] 5-6). Le savant danois n'admet pas que le panthéon assyro-babylonien fournisse le type du paganisme sémitique ni que la péninsule arabique, avant l'ère chrétienne, offre quelque trace d'influence mésopotamienne. La religion sémitique commune (*Gemeinsemitische Religion*) est une religion naturiste primitive où l'on n'adorait comme divinités que les trois grands luminaires : lune, soleil, Vénus. Peut-être, est-ce un peu trop réduire la faculté qu'ont les primitifs de diviniser tout ce qui leur paraît doué de vie et de puissance. M. Nielsen tente de prouver que *Il* était primitivement le plus grand dieu des Sémites et un dieu lunaire, alors que le féminin *Ilat* ou *Ilahat* est le nom habituel de la déesse solaire. Cela posé, on déduit qu'*Allah* est de nature lunaire et aussi *Elohim* dont *Yahwe* serait un simple nom particulier et national chez les Hébreux.

— La Bible hébraïque de R. Kittel vient de paraître en nouvelle édition : *Biblia Hebraica*, adjuvantibus professoribus G. Beer, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, J. W. Rothstein, V. Ryssel ed. Rud. Kittel. Editio altera emendatior stereotypica iterum recognita. Leipzig, Hinrichs, 1913. Un vol. de XVI et 1320 pages ; 10 marks. C'est en réalité une troisième édition avec de nombreuses améliorations de détail qui en font l'instrument de travail indispensable, offrant en même temps le texte le plus sûr et les observations critiques les plus judicieuses.

— MM. Chavannes et Pelliot terminent dans le *Journal Asiatique* (mars-avril 1913) leur étude remarquablement documentée sur *Un traité manichéen retrouvé en Chine*. Voici comment ils résument la fortune du manichéisme en Extrême-Orient : « Introduite en Chine par des Iraniens en 694 et en 719, la religion de Mâni dut sans doute de s'implanter d'abord dans la Chine du Nord à la présence de nombreux commerçants étrangers que la politique victorieuse

et libérale des T'ang attirait à la cour de Si-ngan-fou. Sa cosmogonie épique, les talents astrologiques de ses prêtres firent impression sur le peuple. Ce fut ensuite un coup de fortune inespéré de convertir le *qaghan* ouïgour en 763. Solidement établi en Mongolie, tour à tour adversaire et protecteur des empereurs chinois, détesté, mais toujours craint, le *qaghan* fut un peu le Constantin et le Clovis de sa foi nouvelle. Sans doute, l'appui du *qaghan*, en créant une sorte de solidarité entre les Ouïgours et le manichéisme, n'allait pas sans danger. La ruine de l'Empire ouïgour en 840-841 parut sonner en Chine le glas de la foi étrangère. L'événement montra cependant que le manichéisme avait dès ce moment poussé en Chine des racines assez fortes pour résister et survivre à la persécution. Son principe dualiste, la base quinaire de ses catégories s'accordaient en gros avec les anciennes hypothèses de la cosmogonie chinoise. Séparé de son pays d'origine, privé de ces missionnaires étrangers qui eussent maintenu dans une même communion les fidèles de la Chine et ceux du Khorasân ou de Samarkand, le manichéisme, tout en réagissant sur les religions voisines, se pénétra peu à peu de leurs idées et de leurs formules. Mais, même en prenant au Fou-kien, au Tchö-kiang, certains aspects extérieurs du taoïsme ou du bouddhisme, le manichéisme chinois reste bien lui-même. Jusqu'aux derniers temps de son histoire, il connaît les « deux principes » et les « trois moments ». Au XIV[e] siècle, plus tard peut-être, du haut des Trois montagnes et des rives du Fleuve Bleu, les louanges montent encore vers « Mâni, l'Envoyé de la Lumière », quand depuis longtemps les voix de ses derniers fidèles se sont éteintes en Occident ».

— M. l'abbé F. Nau a publié dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1913, n° 1, un intéressant article intitulé *Les pierres tombales nestoriennes du Musée Guimet*. Ces textes proviennent du Turkestan russe, où, vers 1885, on découvrit des cimetières nestoriens des XIII-XIV[e] siècles. L'Académie de Saint-Pétersbourg avait chargé Chwolson de les publier. Cependant il n'était pas inutile de reprendre l'étude des treize pierres entrées récemment au Musée Guimet, car outre quelques corrections de détail, elles nous valent un utile commentaire. Dans les trois cents épitaphes d'hommes, éditées par Chwolson, on compte neuf archidiacres, vingt-deux visiteurs, quarante-six scholastiques, trois exégètes, deux prédicateurs, huit docteurs, quinze qui ont quelque fonction ecclésiastique et un grand nombre de prêtres. L'abbé Nau fait précéder l'étude proprement dite des textes nestoriens, d'une introduction dans laquelle il résume les récentes découvertes en Asie centrale. Il émet l'avis qu'on applique trop facilement le terme de manichéen aux textes rapportés des récentes expéditions. « C'est, dit-il, en additionnant des fractions hétérogènes, empruntées à la magie, au mazdéisme, au bouddhisme, au nestorianisme, à des fantaisies syncrétistes, que l'on cherche à constituer une religion manichéenne dont l'existence indépendante est encore à démontrer. »

— M. J. Bacot publie et traduit (*Journal asiatique*, mars-avril 1913, p. 445-449) un texte tibétain qui donne *La table des présages signifiés par l'éclair*. C'est une bande roulée de papier fort, du fonds Pelliot à la Bibliothèque nationale. Des tableaux analogues sont encore en usage au Tibet et en Mongolie. On y trouve les présages signifiés par l'éclair aperçu dans chacune des huit directions et au Zénith, pour chaque moment de la journée. Un curieux préambule mériterait d'être tiré au clair : mais il ne semble plus compris aujourd'hui.

— Dans la *Revue épigraphique*, 1913, p. 95, dont nous signalons ci-après l'apparition, M. Espérandieu publie l'inscription inédite gravée sur un petit autel au Musée de Chalon-sur-Saône : *De[o] Beli[s]amaro L(ucius) Lanius Sedatianus sive Cod[on]ius*. « *Belisamarus* serait le nom d'un nouveau dieu celtique adoré dans la région de Chalon-sur-Saône. Il faudrait en rapprocher la forme du nom de la déesse celtique *Belisama*. »

— Bien qu'elle se réclame de la *Revue épigraphique du Midi de la France*, fondée en 1878 par A. Allmer et continuée depuis 1899 par M. Espérandieu, c'est bien une revue nouvelle dont le premier numéro vient de paraître chez l'éditeur Leroux sous le titre de *Revue épigraphique*. MM. Emile Espérandieu et Adolphe Reinach sont chargés de veiller sur ses destinées qui seront certainement brillantes, car elle répond à un besoin réel. Il suffit, d'ailleurs, de donner la liste des articles de cette livraison : R. Cagnat, *Colonia Concordia Carthago*; H. de Villefosse, *Notules épigraphiques*, I; A. Merlin, *L. Virius Lupus Julianus*; P. Roussel, *Nikomédès III Evergétès*; A. Reinach, *Cockerell à Delphes*; A. Reinach, *Bulletin annuel d'épigraphie grecque* (1910-1912), I. A cela s'ajoute une « bibliographie » ainsi que des « Notes et communications » dues aux deux actifs directeurs.

— M. Salomon Reinach a fait une communication devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1913, p. 138-139) sur le culte de Halae, et le druidisme. Il part d'un rite attesté par Euripide dans le culte d'Artémis à Halae, consistant à toucher la gorge d'un homme avec la pointe d'une épée pour en tirer quelques gouttes de sang. Ce même rite, où M. Reinach voit un rite d'initiation et non la survivance atténuée d'un sacrifice humain, était pratiqué, en Gaule, vers l'an 40 de notre ère. « Il a pu contribuer à créer la légende qui représente les Druides gaulois, dont on vante d'autre part la haute sagesse, comme des bourreaux altérés de sang. Les Druides avaient, en Gaule, le monopole des sentences capitales et des sacrifices ; tout captif, tout condamné mis à mort l'était suivant des rites religieux, auxquels s'ajoutaient des rites de divination. Il est probable que les Druides ne sacrifiaient jamais eux-mêmes, mais que cette fonction était dévolue à leurs subordonnés, les Hiéropes. Si les Druides étaient exempts du service militaire, comme le clergé de l'ancien

régime, c'est parce qu'ils ne pouvaient pas verser le sang ; cette explication paraît imposée par le caractère belliqueux des Gaulois, qui eussent considéré l'exemption du devoir militaire comme un déshonneur. Ce que les anciens nous apprennent de plus sur les pratiques sanguinaires des Druides est fondé sur des usages mal compris et sur les dires des Marseillais, ennemis des Gaulois, qui racontèrent des histoires terrifiantes, cent ans avant notre ère, au voyageur Posidonios, source commune de Strabon, de Diodore et, pour certains détails invraisemblables, de César. »

— M. Henri Hubert commence dans la *Revue Celtique*, t. XXXIV, n° 1, d'intéressantes et savantes *Notes d'archéologie et de philologie celtiques*. Il s'agit d'expliquer une des plaques extérieures du célèbre vase de Gundestrup, représentant un personnage à barbe bouclée, qui tient, de ses deux bras liés, le cou de deux chevaux marins. Au-dessous, un carnassier fantastique, à deux têtes, tient un homme à la ceinture dans chacune de ses gueules symétriques. M. S. Reinach, et les monuments récemment découverts ont confirmé son hypothèse, a pensé que le carnassier androphage exprimait une notion mythologique particulière aux Celtes. La même notion, avec le même carnassier, sorte de chien-loup, apparaît sur le vase de Gundestrup. La plus grosse difficulté qu'offre ce monument est d'avoir été trouvé au Danemark ; mais en est-il originaire ? « A mon avis, dit M. H. Hubert, un fait domine le problème. C'est la représentation, en très bonne place, d'un dieu gaulois, au caractère duquel il n'y a pas à se méprendre, le dieu avec cornes de cerf : il tient dans sa main le serpent à tête de bélier, qui est également propre à l'iconographie religieuse des Gaulois, et celui-ci se répète sur une autre face du vase. On démontrera peut-être que les représentations qu'il porte sont mixtes. En attendant, l'importance de celle-ci, dont l'identité est si claire, est telle, qu'elle doit faire préjuger de l'opinion du reste. » Cette conclusion est appuyée d'une démonstration. La mythologie germanique n'explique pas la scène en question tandis que la mythologie celtique offre le modèle cherché : le dieu de la mer escorté par le chien-loup, Manannan, en même temps dieu des morts et dieu de la mer. M. H. montre encore que les chevaux marins du vase de Gundestrup dérivent de modèles qui datent du ve siècle avant notre ère, car ils sont ailés. Il admet « que l'image celtique du carnassier androphage est une image d'emprunt, comme celle du cheval marin et probablement de la même source. Même, le rapprochement iconographique du cheval marin et du carnassier androphage a pu être également fourni aux Celtes par la symbolique funéraire des Etrusques, dont le cheval marin est un élément. »

— Dans les *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, M. Adolphe Reinach étudie *Deux statuettes du Musée Calvet d'Avignon* : le Gaulois mourant et la déesse au chien. La déesse est assise, avec une patère dans la droite et une corne d'abondance sur le bras gauche. Sur les genoux est accroupi un chien, du

moins autant qu'on en peut juger dans l'état du monument. La provenance « Athènes » donnée à la statuette est erronée ; il faut chercher en Gaule les termes de comparaison bien que le prototype — M. A. R. pense à la mère des Lares, — puisse être étranger.

— Il vient de paraître chez Heitz à Strasbourg un volume abondamment illustré qui complète sur quelques points les travaux de Caruana et Mayr : Erich Becker, *Malta sotterranea*, 1913. On a là un aperçu très complet des catacombes de Malte où furent ensevelis juifs et chrétiens. La variété des installations et la position géographique de l'île posent des problèmes intéressants. M. Becker croit pouvoir établir un rapport très net entre les hypogées de Malte et les tombes de Palestine et de Syrie. L'influence orientale n'est pas douteuse, mais M. O. Wulff (*Deutsche Literaturzeitung*, 1913, 1830 et suiv.) croit qu'il faut mettre au premier plan l'action alexandrine. Les lampes portent à la même conclusion et aussi la célèbre mosaïque de Samson (voir S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. IV) où M. Becker lui-même voit un produit du syncrétisme alexandrin. Cette influence du judaïsme sur l'art hellénistique s'est déjà affirmée à Pompéi.

— Les éditeurs de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, viennent de publier, en annexe à la troisième édition, deux volumes d'articles complémentaires et de rectifications ou additions (Leipzig, Hinrichs, 1913 ; ensemble : 20 marks). Le Prof. Albert Hauck peut se féliciter d'avoir mené à bien une œuvre considérable pour laquelle il a su grouper les spécialistes les plus réputés. Non seulement les théologiens, mais tous les historiens des religions y trouveront d'utiles renseignements. Signalons parmi les articles nouveaux ceux de G. Beer, sur les fouilles en Palestine (s. *Ausgrabungen*), de A. Hauck, Ed. Vaucher et A. Chavan sur la France, de H. Windisch sur Jésus-Christ, d'Engert sur le modernisme, d'Edv. Lehmann sur l'histoire des religions (s. *Religionsgeschichte*) contribution bien informée, de Wobbermin sur la psychologie religieuse, etc.

— La 17ᵉ livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam* contient nombre d'articles intéressant l'histoire des religions : *Djahannam*, nom de l'enfer musulman (Carra de Vaux) ; *Djâhilîya*, désignant l'état de choses qui régnait en Arabie avant l'Islam (Weir) ; *al-Djahiz*, un des chefs de l'école motazilite de Basra (Houtsma) ; *Djalal ad-Din Rumi*, un des grands poètes mystiques de l'Islam, fondateur de l'ordre des Mewlêwis ou Derviches danseurs (Carra de Vaux) ; *Djalut*, le Goliath biblique (Carra de Vaux) ; *Djamal ad-Din al-Afghani*, un des représentants les plus notables du panislamisme (Goldziher) ; *al-Djamra* et le rite du Jet de pierres à Mina, la bibliographie oublie Chauvin, Doutté (Buhl) ; *Djanaba*, grande impureté rituelle (Juynboll) ; *Djanna*, le Paradis (Carra de Vaux) ; *Abu Sa'id al-Djannabi*, chef Karmate (Carra de Vaux) ; *Djawhar*, terme philo-

sophique « substance » (Carra de Vaux) ; *Djihad* ou guerre sainte : « il faudra que l'Islam soit complètement désagrégé pour que la doctrine du *Djihad* puisse jamais être écartée » (Macdonald) ; *Djinn* (Macdonald), au lieu d'être tiré du latin *genius* devrait être rapproché de l'épithète *gennaios* ; *Djirdjis* ou saint Georges (Carra de Vaux) ; *al-Djubbâ'î*, un chef des Mutazilites (Houtsma) ; *Djum'a*, le vendredi et les cérémonies de ce jour (Juynboll) ; *Djunaid*, célèbre mystique de Baghdad (Huart), *Djuraidj*, saint mentionné dans le hadith, déformation de Gregorius (Horovitz) ; *Donme*, secte judéo-musulmane de Salonique (Eisenberg) ; *Druzes* (Carra de Vaux) appelle quelques réserves. Ainsi le terme de « féroces » appliqué aux Druzes du Djébel Haurân ne peut être accepté par ceux qui connaissent la contrée. Il faut se rendre compte que cette population qui a récupéré tout une région sur le désert, qui est constamment sur le qui-vive pour repousser les attaques des Arabes nomades et qui défend ainsi les marches de l'empire ottoman, ne peut encore subir les exigences du pouvoir central comme telle autre population sédentaire. Il n'est pas exact non plus de dire que les « Druzes ont en général peu de religion » ; le fait qu'ils dissimulent leur doctrine prouve au contraire l'attachement qu'ils y ont. Il est aventuré d'écrire que « la figure du veau paraît dans les cérémonies des Druzes ». *Duldul*, la mule blanche du prophète (Huart) ; *Dunya*, ce bas monde (Carra de Vaux). Ce fascicule termine le tome I de l'Encyclopédie de l'Islam, dont on sait que M. René Basset dirige l'édition française. L'œuvre est en bonnes mains et en bonne voie.

— Depuis quelques années les revues s'adressant à un assez large public et spécialement consacrées aux questions islamiques, se sont multipliées d'une façon remarquable. La première en date, celle qui a donné le branle, est la *Revue du Monde Musulman* de M. Le Chatelier, puis est venue *Islam* de C. H. Becker dont M. R. Basset a analysé ici même les premières années dans son *Bulletin des périodiques de l'Islam*. Immédiatement après, l'*Orientalische Archiv* a été fondée par Hugo Grothe. En Angleterre paraît depuis peu *The Moslem World* et en Russie *Mir Islama*. La fondation en 1912 d'une société allemande pour l'étude de l'Islam, destinée à approfondir et à répandre la connaissance ethnique, culturelle, religieuse et politique des divers groupes musulmans, a pour conséquence l'apparition d'une nouvelle revue : *Die Welt des Islams, Zeitschrift der deutschen Gesellschaft für Islamkunde*, publiée par le Prof. Georg Kampffmeyer. Le premier fascicule vient de paraître donnant tous les renseignements voulus sur le but qu'on se propose : l'étude du présent. Le président de la société allemande pour la connaissance de l'Islam est le Prof. Martin Hartmann et ce choix indique assez l'activité que se propose de déployer le nouveau groupement.

R. D.

— M. A. Loisy a récemment publié dans la *Revue Bleue* (nº du 14 juin) une conférence qu'il a faite le 13 décembre dernier à l'École des Hautes Études sociales. Le titre en est : *Les données de l'histoire des religions*. Tout en se défendant de vouloir décrire « en une heure de conversation, l'état d'une science dont l'immense domaine est très inégalement exploré en ses différentes parties », l'éminent professeur du Collège de France a présenté successivement à ses auditeurs les caractéristiques de chacune des grandes religions placées selon un ordre qu'il s'est efforcé de rendre aussi peu systématisé que possible. Ce souci se marque avec une évidence particulière dans le jugement d'ensemble qu'il porte sur les religions des primitifs :

« Peut-être est-il oiseux de discuter si les croyances et coutumes des non-civilisés d'aujourd'hui présentent un état primitif de la religion. Tout n'est point uniforme, tout ne paraît pas primitif chez les peuples que nous appelons sauvages, et qui sont aussi vieux que les peuples civilisés. Que toutes les familles humaines aient passé par les mêmes formes de vie sociale que les indigènes de l'Australie ou les Indiens de l'Amérique du Nord, rien n'est moins prouvé, ce semble. Mais ce qui paraît certain, c'est qu'une même mentalité s'est rencontrée partout, avec des croyances et des pratiques fort analogues entre elles, si variées qu'aient pu être d'ailleurs les conditions de l'existence et les premières ébauches de la religion. Le point de départ de toutes les religions historiquement connues est dans des notions et des pratiques pareilles à celles que nous pouvons observer dans les sociétés inférieures qui subsistent encore aujourd'hui. De part et d'autre ce sont les mêmes vues enfantines sur la constitution de l'univers, dont l'homme se fait spontanément le centre, s'imaginant que les choses le regardent et s'occupent de lui, comme lui-même les regarde et s'occupe d'elles, se persuadant qu'il peut agir sur elles comme elles agissent sur lui, instituant des procédés efficaces ou censés tels, pour conduire, au mieux de ses intérêts, le cours des saisons, la reproduction des plantes et des animaux dont il se nourrit. Ces procédés ne lui sont pas suggérés par des expériences réelles, mais par les impressions de sa fantaisie et par des inductions superficielles ; ce n'est pas un travail qui aide véritablement à l'œuvre de la nature, ce sont des rites qui sont supposés conduire la nature et toutes les forces qui s'y agitent. Dans ce monde de rêve, l'homme primitif, incapable de supposer inexistant ce qui reste présent à sa pensée et à son souvenir, met les ancêtres et les compagnons qu'il a perdus. Les morts entrent dans cette sphère des influences que traite la magie des rites et par rapport auxquelles l'homme lui-même règle sa propre vie. Le mystère de ces influences les rend vénérables ; la vertu qu'on prête aux rites les rend sacrés. Ainsi s'organisent des systèmes de rites plus ou moins compliqués, on peut déjà dire plus ou moins savants, des coutumiers sociaux et magico-religieux que garde la tradition du peuple ou de la tribu. Ce sont ces systèmes rituels et ces coutumiers qui forment l'assise fondamentale de toutes les religions anciennes. Le développement de la vie sociale, de l'organisation politique, de la civilisation, de la

réflexion et de la raison, a pu amener une transformation plus ou moins considérable des croyances et des mœurs ; il a beaucoup moins modifié la vieille économie des rites, qui a subsisté avec des interprétations nouvelles dans les religions nationales des peuples civilisés. Les forces de la nature se sont individualisées, personnifiées, centralisées, idéalisées, projetant en quelque manière au-dessus de chaque groupe humain le reflet de sa propre vie en un monde d'êtres puissants qui en étaient les arbitres souverains. L'incantation est devenue prière, les rites magiques un service d'hommage. Cependant l'objet essentiel du culte est resté le même : les religions sont toujours l'ensemble des moyens par lesquels les différentes sociétés humaines pensent assurer leur propre conservation et leur prospérité en se rendant favorable l'action des puissances qui gouvernent le monde et en réglant leur conduite selon ce qu'elles croient être le gré des puissances dont il s'agit. Ces cultes sont des institutions sociales ; ces religions sont un élément de la vie nationale. Là était le secret de leur force, et de là est venue aussi leur insuffisance. »

— Nous avons en son temps communiqué à nos lecteurs le programme de la *France franciscaine*, mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature, contributions à l'histoire de l'ordre franciscain en France, que doit publier chaque année M. René Giard, archiviste paléographe, libraire à Lille, avec le concours d'érudits spécialisés dans les études sur l'histoire des Mineurs. La première année nous est récemment parvenue et justifie toutes les espérances que l'on pouvait fonder sur cette publication. La composition de ce volume où se reconnaît l'érudition pratique et sûre du R. P. Antoine de Sérent est judicieuse et attrayante : notons en particulier que la traduction des passages de Salimbene concernant la France, l'ouvre de la façon la plus heureuse. Ce tome premier contient une « géographie de la province de France », des monographies sur les cordeliers de Saint-André de Cubzac, le Tiers-Ordre à Reims, les Frères Mineurs à l'Université de Paris, etc., des études biographiques sur le Bienheureux Roger de Provence, sur sainte Perrine de Troyes, etc., une bibliographie et une chronique soigneusement établies, de précieuses *glanes franciscaines*, enfin des notes qui, sous la rubrique : Histoire littéraire et bibliographique, sont des *addenda* et *corrigenda* que les continuateurs ou rééditeurs de Willot, Wadding, Jean de Saint-Antoine et Sbaraglia auront tout profit à utiliser. De bonnes tables ferment ce volume.

— Une initiative des plus heureuses vient d'être prise par un groupe de professeurs de Göttingue, MM. Andreas, Otto et Titius, avec le concours de la Société royale des sciences de cette ville. Sous le titre *Quellen der Religionsgeschichte*, seront publiés par les maisons d'édition Hinrichs de Leipzig et Vandenhoeck et Ruprecht de Göttingue, des documents isolés ou par séries sur tous cultes et mythes, en évitant cependant par une judicieuse organisation préalable que ces publications ne prennent un caractère inorganique qui les rendrait moins utiles.

La *Theologische Literaturzeitung*, 1913, n. 14, donne le programme arrêté pour les sections : Religions primitives, Religion babylonienne et Islam. MM. Menhof, de Hambourg, Foy, de Cologne, et Preuss, de Berlin, sans cependant proposer de plan définitif de recherches, énoncent quelques-uns des principaux *desiderata* de l'étude des Naturvölker. Déjà, disent-ils, on pourrait s'occuper à classer les observations éparses que l'on possède sur les religions de la Nouvelle-Zélande, des îles Samoa, Hawai, des îles de la Société, etc. ; de même pour la Micronésie et une grande partie de la Mélanésie où les relations de voyageurs abondent. Une monographie des populations orientales de l'archipel des Gazelles, une première mise en œuvre des documents recueillis sur les îles Salomon et la Nouvelle-Guinée répondraient à des besoins évidents; le sud-est de l'Australie fournit déjà matière à une étude monographique ; pour le nord et le centre on en est encore à la période de défrichement. Enfin le programme insiste sur l'intérêt que présente l'étude des rapports culturels entre l'Inde continentale, l'archipel indien, la Tasmanie, l'île de Pâques, etc...

M. Zimmern, de Leipzig, a offert à l'activité des assyriologues une liste de rubriques sous lesquelles pourraient se classer leurs recherches. En voici les principales : I. Mythes et Epopées (Poèmes et textes divers sur la création, textes sur les luttes originelles contre les dragons et les démons ; mythe d'Adapa, du dieu Zu ; textes sur les rois primitifs (Bérose, texte d'Enmeduranki) ; Ea et Atrachasis ; Epopée de Gilgamesh ; mythes sur l'Enfer, descente d'Istar, etc. ; mythe de Ninib, d'Urra et d'Ischum ; le roi de Kutta ; mythe d'Etana ; légendes sur la naissance de Sargon) ; II. Hymnes et prières, chants funéraires, liturgiques, etc. ; III. Poésie didactique, littérature gnomique ; IV. Exorcismes, conjurations, textes médicaux, etc. ; V. « Omina » (textes astrologiques, hépatoscopiques, etc.) ; VI. Oracles (demandes et réponses) ; VII. Rituels ; VIII. Extraits des textes historiques, juridiques, etc., intéressant la religion ; IX. La littérature épistolaire de contenu religieux ; X. Textes philologiques de caractère religieux (listes de dieux, etc.).

MM. Goldziher et Snouck Hurgronje inaugurent dans cette collection les recherches sur l'Islam en publiant le *Al-insân al-Kâmil* de 'Abdalkarim al Dschili.

Il n'est pas besoin de dire que la *Revue de l'Histoire des Religions* qui tend au même but par des routes très voisines, souhaite à cet essai de systématisation le plus vif et le plus prompt succès.

La semaine d'ethnologie religieuse de Louvain. — Une « semaine d'ethnologie religieuse » s'est tenue à Louvain dans les locaux universitaires de l'Institut d'Arenberg, du 27 août au 4 septembre derniers. Nous venons d'en recevoir le compte-rendu analytique (Paris, G. Beauchesne; Bruxelles, A. Dewit, 1913, un vol. 8° de 310 pages). L'institution des « Semaines » est, nous dit la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XIII, p. 747, une inspiration collective du P. Schmidt, le directeur de la Revue *Anthropos*, et du P. Bouvier, professeur

à Hastings » justement émus de la confusion produite dans l'histoire des religions par les théories fantaisistes de l'école évolutionniste et du péril qu'elle font courir aux croyances chrétiennes ». Dans les séances préparatoires, en 1911, le P. Pinard, professeur de théologie à Enghien (Belgique), déclarait : « Notre honneur exige que nous prenions position dans cette science (l'histoire des religions) avec des synthèses qui se fassent respecter et, avec elles, nos croyances ». Mais cette « semaine » n'est pas un congrès, c'est plutôt une « Sommer School », un enseignement organisé ayant pour public, tout au moins en principe, les missionnaires à qui est indispensable une orientation dans les questions d'ethnologie, « un minimum de principes critiques », « un certain nombre de règles pratiques ». Un programme a été composé par le P. Schmidt et ses collaborateurs : il comprend deux parties, l'une consacrée aux généralités de l'ethnologie religieuse, l'autre spéciale qui, à cette première « semaine », traitait du totémisme, des religions de l'Annam, de l'ethnologie de l'Océanie et de l'Afrique. « Dans chacune de ces parties, on reconnaît une triple série de cours, dont l'idée, semble-t-il, est empruntée à l'organisation des études universitaires en Allemagne et dont l'ensemble pourvoit à la formation complète de l'étudiant. Des trente-six heures de cours, les unes furent consacrées à l'érudition proprement dite dans les matières ethnologiques, d'autres à un exposé systématique des règles de critique utilisables en ethnologie, d'autres enfin à de véritables cours pratiques ». Le corps professoral de cette *semaine* dont le succès a été très considérable (une seconde sera tenue dès cette année à Louvain) avait été recruté en Allemagne, en Autriche, en France, en Hollande et en Belgique. Nous reproduisons le tableau des professeurs et des matières traitées : Schmidt : *Généralités sur l'étude de l'ethnologie. Anthropologie astrale. Totémisme océanien et généralités. Ethnologie et religions de l'Océanie. Ethnologie et religions de l'Afrique* ; Pinard : *L'étude des religions* ; Van Ginneken : *Les faits linguistiques* ; Bros : *Animisme et manisme* ; Stratmann et Hestermann : *Culture matérielle des non-civilisés* ; Bouvier : *Magie et magisme* ; Leroy : *L'être suprême* ; De Grandmaison : *Le culte social. La piété personnelle* ; Lemonnyer : *La morale. L'au-delà* : Schrynen : *La sociologie* ; de Jonghe : *Totémisme américain. Ethnologie de l'Afrique* ; Trilles : *Observations sociologiques. Totémisme africain* ; Capart : *Totémisme en Egypte* ; De Clercq : *Observations religieuses* ; Colle et Nekes : *Observations linguistiques* ; Cadière : *Observations religieuses. Religions de l'Annam*. Ces cours, placés sous le patronage du cardinal Mercier, archevêque de Malines, avaient lieu devant un auditoire où figuraient les représentants de dix-huit ordres de missionnaires, au nombre d'une centaine environ. Les professeurs tendirent, pour la plupart, à une objectivité qui leur fait le plus grand honneur. Le volume de comptes-rendus que nous avons entre les mains contient, à la suite de chaque conférence, une bibliographie sommaire où se marque le même désir d'être impartial et complet. Dans son ensemble, cette série de travaux, contient des analyses scientifiques qu'il faut prendre en très sérieuse considération. La synthèse n'en peut

cependant surprendre personne; elle a été exposée en conclusion par Mgr A. Leroy, évêque d'Alinda, et nous la reproduisons à titre documentaire ; à la question : faut-il admettre que les restes d'une révélation primitive subsistent par le monde, constitués par les « éléments primaires de la religion », l'orateur répond : « Nous nous mettons simplement en présence des faits, faits qui sont sous nos yeux et qui peuvent être contrôlés par tout homme sincère. Or, ces faits nous montrent, en effet, dans les éléments fondamentaux de toutes les religions, des accords étonnants avec ceux qui servent de base à la Religion patriarcale, devenue successivement la Religion mosaïque, chrétienne et catholique, c'est-à-dire universelle. Notre constatation s'arrête là, et pour l'heure, elle nous suffit... (*op. cit.*, p. 315).

La session de cette année, outre la partie générale (notion, principes et méthodes) comprendra une partie spéciale dont le programme roulera (*a*) sur la mythologie astrale (définition, espèces, formes et thèmes divers, diffusion et histoire dans les différents peuples civilisés ou non civilisés, etc.) ; — (*b*) sur l'Islam, sa préhistoire, ses origines, sa dogmatique, sa morale, ses sectes, etc.

Congrès international d'Éthnologie et d'Ethnographie à Neuchâtel en 1914. — Il y a plus de cinquante ans, c'est Neuchâtel qui avait organisé le premier Congrès d'archéologie préhistorique, prenant ainsi l'initiative d'un mouvement scientifique qui s'est étendu au monde entier : de même, par son Musée ethnographique, sa chaire d'Ethnographie et d'Histoire comparée des civilisations, les nombreuses disciplines représentées dans son enseignement supérieur, les publications bien connues de ses missionnaires, sa situation centrale en Europe, la ville de Neuchâtel se trouve particulièrement désignée pour organiser un Congrès international d'Ethnologie et d'Ethnographie.

L'idée d'une réunion de ce genre a été favorablement accueillie par les autorités cantonales, communales et universitaires, qui ont promis leur patronage et leur concours effectif, et par de nombreuses personnalités scientifiques. Il s'est donc constitué un comité qui s'est chargé d'organiser ce Congrès. Le comité général comprend MM. les Professeurs O. Jéquier, A. Dubied, A. Knapp et A. Raymond. Le président du comité scientifique et notre collaborateur et ami M. A. Van Gennep, professeur à la Faculté des Lettres de Neuchâtel, directeur de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*.

La date prévue pour le Congrès et la semaine de vacances de la Pentecôte 1914 (du 1er au 5 juin). Nous aurons l'occasion de reparler de cette très intéressante initiative. Voici quelles sont les sections provisoirement constituées;

1. Ethnographie générale; méthodes de l'ethnologie et de l'ethnographie; histoire de l'ethnographie. — 2. Ethnographie psychologique : ethnopsychologie; psychologie des religions ; méthode psycho-analytique d'interprétation des mythes et légendes; esthétique comparative. — 3. Ethnographie sociologique ; les formes primitives de l'économie politique, du droit, de la famille, de

l'État ; ethnographie et colonisation ; races et milieux ; anthropogéographie. — 4. Ethnographie technologique ; races et civilisations ; débuts de l'art et des diverses techniques ; métiers et industries. — 5. Ethnologie et ethnographie préhistoriques et protohistoriques ; la question des métaux. — 6. Ethnologie et ethnographie antiques : Egypte, Assyro-Babylonie, Perse, Asie Mineure, Grèce, Empire romain. — 7. Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Europe. — 8. Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Asie et de l'Océanie. — 9. Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Afrique. — 10 Ethnologie, ethnographie et folklore de l'Amérique. — 11. Enseignement des sciences de l'homme ; organisation et développement des musées ethnographiques. — Le Comité du Congrès se réserve le droit d'augmenter ou de diminuer le nombre des sections suivant les circonstances. Il est prévu en outre un certain nombre de réceptions officielles ou particulières, d'excursions scientifiques et de représentations d'un caractère ethnographique ou folklorique. Le montant de la souscription au congrès est fixé à 10 fr.

Prix académique. — L'Académie des sciences morales et politiques a partagé le grand prix Lefèvre-Deumier entre M. Georges Foucart pour son livre : *Histoire des religions et méthodes comparatives* ; le P. Lagrange pour ses travaux sur l'histoire biblique, et M. J. Toutain pour son livre : *Les cultes païens dans l'empire romain.*

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LE SACRIFICE DE TYNDARE

Pausanias signale, aux environs de Sparte, un lieu qu'il appelle le *monument du cheval*, ἵππου μνῆμα[1]. Il en explique l'origine comme il suit. Tyndare, roi de Sparte, réunit là les prétendants de sa fille Hélène; il sacrifia un cheval et, se tenant debout sur ses entrailles dépecées (τόμια), fit prêter serment aux prétendants. Ceux-ci jurèrent de protéger Hélène et son futur époux contre quiconque voudrait leur nuire. Ce serment prêté, Tyndare ensevelit le cheval à l'endroit marqué par le monument.

Ce monument était vraisemblablement un simple tertre, un *tumulus*; il s'appelait, dans le pays, le *tertre du cheval* et la tradition locale donnait, de ce nom, l'explication que répète Pausanias. Mais elle ne l'avait pas inventée; l'histoire singulière du sacrifice de Tyndare et du serment déféré par lui aux prétendants d'Hélène devait se lire dans de vieux textes littéraires qui ne sont pas venus jusqu'à nous. En effet, six siècles avant Pausanias, nous constatons une allusion à la même légende dans une comédie d'Aristophane. Il s'agit, pour les femmes grecques, de former une ligue de la paix. Calonice demande à Lysistrate par quel serment elles vont s'obliger. Lysistrate, rappelant le serment des Sept contre Thèbes dans la tragédie d'Eschyle, propose de sacrifier une brebis et de jurer sur un bouclier. — Non, répond Calonice, on ne peut jurer sur un bouclier quand il s'agit de la paix. — Mais quel serment faut-il donc prêter? demande Lysistrate. — Si nous prenions, dit Calonice, un cheval blanc et si nous le coupions en morceaux? — Où prendrions-nous un

1) Pausanias, III, 20, 9.

cheval blanc? objecte Lysistrate. — Sur quoi un scholiaste remarque que les Amazones immolaient des chevaux blancs : mais ce rapprochement est hors de propos. Calonice a parlé d'un serment prêté sur les entrailles d'un cheval immolé ; c'est une allusion évidente au rite même que décrit Pausanias et dont le caractère essentiel est de sanctifier un serment, en particulier un serment d'alliance, comme celui dont il s'agit dans les deux cas. L'allusion d'Aristophane complète sur un point le texte de Pausanias : le cheval sacrifié était blanc.

Observons ici que le texte du Périégète est fort elliptique : il ne dit pas comment les prétendants d'Hélène ont prêté serment. Tyndare se place sur les entrailles dépecées du cheval (ἐπὶ τῶν τομίων) ; il est logiquement nécessaire que ces entrailles jouent un rôle dans le serment qu'il sollicite, que chaque contractant les touche de quelque manière, ou qu'il passe entre les sections que le couteau du sacrificateur a isolées. Les commentateurs de Pausanias, notamment M. Frazer, ont réuni des exemples de pratiques analogues ; le mieux attesté, à l'époque historique, est celui du serment prêté devant l'Aréopage d'Athènes, où l'accusateur se tenait debout sur les membres d'un sanglier, d'un bélier et d'un taureau, sacrifiés dans des conditions prescrites par la loi religieuse[1]. Je ne m'occuperai, dans ce qui suit, que des parallèles les plus anciens, ou qui permettent des inférences touchant les époques les plus anciennes ; je ferai abstraction de ceux que fournit l'ethnographie, non qu'ils ne soient instructifs, mais parce qu'il est possible, en l'espèce, de se passer d'eux.

Le serment sacrificiel est un usage très archaïque, dans lequel l'immolation de la victime n'a pas pour objet, comme on le pourrait croire, d'assurer la participation ou la bienveillance des dieux : c'est une opération magique dont l'efficacité est due à la sainteté même de l'être sacrifié, intervenant,

1) Démosthène, *Orat.*, XXIII, p. 642.

comme élément principal, au contrat et à la formule d'exécration qui le fortifie. Si, plus tard, on a juré par les dieux de l'Olympe, c'est qu'il a fallu accommoder à ce panthéon nouveau des formules rituelles nées avant lui. Mais, même en pleine période historique, nous constatons des survivances du rite primitif, où la victime seule sanctifie le serment et en interdit avec plus de force la violation.

On dit que Catilina, voulant s'assurer la fidélité des principaux conspirateurs de son parti, imagina de les lier par un serment horrible, précédé d'un sacrifice humain. « Ayant immolé un enfant, dit Dion Cassius (XXXVII, 30), et ayant prononcé les serments sur ses entrailles, il toucha ensuite ces entrailles et les autres firent de même » (ἔπειτα σπλάγχνευσεν αὐτὰ μετὰ τῶν ἄλλων). Le sens du dernier membre de phrase est contesté : que signifie σπλαγχνεύειν? S'agit-il d'entrailles touchées ou d'entrailles mangées? Mérimée a eu raison de préférer le premier sens; le mot σπλαγχνεύειν, qu'emploie ici Dion Cassius, est rituel; il marque le contact physique avec l'objet sacré, qui fait passer sa puissance — le *mana* des Polynésiens — dans ceux qui le touchent. La version donnée par Salluste (XXII) est un peu différente. Catilina mêle du sang humain à du vin et fait circuler ce mélange dans des coupes; après l'exécration (Salluste ne parle pas du serment), tous en boivent un peu, *suivant l'usage dans les sacrifices solennels*; cela fait, Catilina révèle ses desseins. L'opération aurait eu pour but de cimenter la fidélité des conjurés par la conscience d'un grand forfait accompli en commun (*qui inter se fidi magis forent alius alii, tanti facinoris conscii*). Salluste ajoute que toute cette histoire lui paraît suspecte et peut avoir été inventée après coup, pour atténuer la responsabilité de Cicéron en aggravant le crime des conspirateurs. Mais le fait même qu'elle a trouvé crédit prouve qu'elle était rituellement correcte, et c'est cela seul qui nous importe. Salluste, qui suit une bonne source, distingue nettement les différents rites : 1° l'emploi du sang humain, c'est-à-dire d'une substance sacrée entre toutes, assimilée à la vie même;

2° la dissimulation de cet emploi, puisque le sang est mêlé à du vin; 3° l'exécration, c'est-à-dire la malédiction prononcée par chacun, ou par un seul parlant au nom de tous, contre quiconque trahirait la cause; 4° le rite magique proprement dit, absorption du sang par les convives, qui crée entre eux la fraternité du sang et fait surtout intervenir le sang sacré pour ajouter une force redoutable à l'exécration; 5° la révélation faite aux mystes qui deviennent, dès lors, des initiés. Il faut remarquer l'expression de Salluste, *sicut in sollemnibus sacris fieri consuevit*; il y a là une allusion, presque indiscrète sous la plume d'un ancien, à l'usage de la coupe de vin dans les mystères, car Salluste, ou l'auteur qu'il suit, n'a pu penser à autre chose. Répétant d'ailleurs une tradition qu'il a trouvée toute faite, l'historien ne paraît pas avoir compris lui-même la portée du rite, puisqu'il croit que les conjurés se seraient liés par la conscience d'un grand crime commis en commun. De quel crime s'agit-il? Ils ont bu du sang humain sans s'en douter; ils n'ont pas tué un homme pour en tirer du sang; ils ne sont pas des criminels de droit commun. Cette explication est donc sans valeur: c'est une explication rationaliste. L'explication vraie, qui est d'ordre magique, paraîtra d'autant plus intéressante que Salluste nous la suggère sans nous la donner.

En rapportant le témoignage abrégé de Pausanias sur le sacrifice de Tyndare, nous avons été amené à supposer que les prétendants d'Hélène touchèrent les entrailles coupées de la victime; cette hypothèse peut trouver une confirmation dans le texte cité de Dion Cassius. On admettrait aussi, d'après le texte de Salluste, qu'ils ont bu chacun quelques gouttes de sang. Mais une troisième hypothèse, suggérée par le mot τόμια (entrailles découpées) qu'emploie Pausanias, paraît plus vraisemblable : celle d'un passage à travers les parties du corps de l'animal. Pourquoi aurait-on dépecé le corps, puisqu'il ne s'agit pas d'un banquet, si cette opération n'avait pas dû servir au rite essentiel? Une analogie très digne d'attention nous est fournie par un texte biblique. C'est

l'Éternel qui parle par la bouche de Jérémie (XXXIV, 8), pour reprocher aux Juifs d'avoir réduit à la condition servile les esclaves qu'ils avaient libérés sous la menace des Chaldéens, au moment où ceux-ci assiégeaient Jérusalem : « Vous ne m'avez point obéi. Et les hommes qui n'ont point voulu ratifier les promesses du pacte qu'ils avaient fait en ma présence, avec le taureau coupé en deux, entre les morceaux duquel ils ont passé, ces chefs de Juda et de Jérusalem, ces eunuques et ces prêtres et tout le commun peuple qui est passé entre les morceaux du taureau, je les livrerai à leurs ennemis ».

Voilà donc la mention d'un engagement solennel, pris devant Jahveh, et dont le rite essentiel obligeait tous ceux qui y participaient de passer entre les morceaux d'un taureau coupé en deux. Il y a quelque chose d'analogue dans la *Genèse* (XV, 10), lors du pacte conclu entre Jahveh et Abraham; mais ce passage est tellement obscur que j'aime mieux m'en tenir à celui de Jérémie. Observons d'abord qu'il n'est question d'aucun rite de ce genre dans les livres qui nous ont conservé les lois dites mosaïques; preuve, après tant d'autres, que la rédaction et la promulgation de ces lois sont postérieures à l'époque des prophètes et que l'origine mosaïque qu'on leur attribue est insoutenable. L'usage religieux auquel Jérémie fait allusion devait être universellement admis, puisque tout le peuple, y compris les chefs et les prêtres, s'y est conformé et que l'Éternel, parlant par la bouche de Jérémie, ne trouve rien à blâmer dans cette pratique : il blâme seulement le manquement à la parole donnée et promet d'en tirer une éclatante vengeance.

Que signifie le rite du taureau coupé? C'était, dit Reuss[1], une cérémonie symbolique usitée dans les affaires civiles et dans les relations internationales. On partageait en deux une victime et, en passant entre les deux moitiés, on appelait sur soi-même le sort de l'animal en cas de violation du pacte.

1) Reuss, *Les Prophètes*, t. I, p. 530.

De là en hébreu la locution *trancher une alliance*, en latin *icere fœdus*, en grec ὅρκια τέμνειν.

Cette explication est tout à fait insuffisante, car elle fait abstraction de ce qu'il y a de plus important dans un sacrifice, à savoir la sainteté de la victime. Au contraire, si l'on met au premier plan, pour ainsi dire, l'idée de cette sainteté, on comprendra qu'une réunion d'hommes, même très nombreuse, puisse se sanctifier, s'imprégner de la force magique de la victime, ajouter cette force à celle de l'engagement pris et à l'exécration qui le complète, en passant entre deux moitiés de l'animal immolé. Il n'y a pas contact, comme lorsque l'on touche les entrailles ou qu'on boit du sang, mais il y a les apparences d'un contact, qui simplifient et abrègent le rite sans en diminuer l'efficace, exactement comme lorsqu'on fait passer un homme par le trou d'un rocher ou d'un vieil arbre, superstition qui a été signalée dans un grand nombre de pays. Le cérémonial usité en Palestine et celui dont on trouve des traces en Grèce accusent une parenté assez proche pour qu'on y voie la survivance d'une pratique antérieure à toute histoire, fondée sur les notions primitives de sainteté, de communication de la sainteté par le contact, l'approche ou le passage, qui appartiennent au vieux fonds commun de la psychologie religieuse.

Le passage à travers le corps d'une victime est mentionné dans un texte latin qui n'est pas antérieur à l'époque impériale, mais a été compilé d'après des textes grecs anciens et se rapportant à des événements protohistoriques, le *De Bello Trojano* de Dictys. Au moment où les chefs vont partir pour la guerre de Troie, on décide de leur faire prêter serment. Le devin Calchas fait amener un verrat au milieu de l'assemblée et le coupe en deux morceaux dont il place l'un à l'est, l'autre à l'ouest ; puis il ordonne à tous les chefs de passer entre les deux moitiés du verrat avec leurs glaives nus et de les tremper dans le sang de l'animal. Après quoi, les chefs jurent de faire la guerre à Priam et de ne point poser les armes avant la ruine de Troie et de son empire. Les anciens commentateurs

de Dictys ont tous rappelé, à ce propos, les textes de la Genèse et de Jérémie. L'intérêt de celui de Dictys tient à l'usage qui y est fait du sang de la victime ; il n'a d'ailleurs, après ce qui a été dit, rien de surprenant pour nous.

Revenons aux versets de Jérémie. Nous avons vu que le rite mentionné par le prophète est évidemment très ancien, antérieur aux codes hébreux qui l'ignorent à dessein. Vers l'époque de Jérémie, il a été judaïsé et rendu, si l'on peut dire, orthodoxe par l'intervention supposée de Jahveh, qui préside au rite et le couvre de sa sainteté. Mais cette intervention est certainement adventice, car la présence de Jahveh n'est pas plus nécessaire ici que celle d'un dieu de l'Olympe dans le sacrifice de Tyndare ou dans celui de Calchas. L'élément divin primitif est représenté à titre exclusif par la victime, dont la sainteté se communique aux contractants. Or, cette victime, à Jérusalem, est un taureau, c'est-à-dire précisément une vieille divinité syrienne, un Baal[1], qui survit, à ce titre, dans les taureaux placés auprès du Zeus d'Héliopolis[2], comme dans le Zeus de Doliché, figuré debout sur un taureau[3]. Que le dieu taureau ait été vénéré aussi chez les Hébreux, à titre d'emprunt ou de survivance, cela ne fait pas de doute, au point qu'il est permis de dire que le dieu anthropomorphique de la Genèse et le dieu spirituel des prophètes ont recueilli la succession d'un dieu-taureau. Des images portatives de taureaux dorés ont figuré, jusqu'au temps des prophètes, dans les sanctuaires d'Israël[4]. On les trouve dans le royaume du Nord, à Dan et à Bethel, où l'on prétendait que ces images avaient été dressées par Jéroboam[5], à Samarie[6], peut-être aussi à Gilgal. Il n'y en avait pas dans le temple de Jérusalem, à moins que les deux *Cherubim*

1) Tobie, I, 5 : τῷ Βααλ τῇ δαμάλει ou τῷ μόσχῳ.
2) Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, p. 47.
3) *Rép. de la statuaire*, II, p. 21.
4) Pour ce qui suit, je renvoie à l'*Encycl. Biblica*, s. v. *Golden Calf*.
5) I *Rois* 12, 28 ; II *Rois*, 10, 29 ; Osée, X, 5.
6) Osée, VIII, 5.

colossaux, gardiens de l'arche sainte, n'aient été, comme on l'a supposé souvent, analogues aux taureaux ailés des palais assyriens ; mais là nous trouvons un autre dieu animal, une idole sauvée du naufrage des idoles, le serpent d'airain. Voici un texte formel sur le culte de l'image du taureau en Israël ; c'est l'Éternel qui parle par la bouche d'Osée (VIII, 5) : « Samarie, ton veau a causé ta perte. Ma colère s'est embrasée contre toi... car ce veau est aimé d'Israël ; l'ouvrier l'a fait, et il n'est point dieu ; c'est pourquoi le veau de Samarie sera mis en pièces ». S'il est toujours question de veaux et non de taureaux, c'est parce que les images en or, ou couvertes de plaques d'or, étaient nécessairement assez petites ; ce n'est pas l'âge de l'animal, mais sa taille qui était ainsi indiquée. L'histoire d'Aaron fabriquant un veau d'or en plein désert[1] marque, malgré sa criante invraisemblance, qu'une idole de ce genre appartenait au vieux fonds polythéiste des Hébreux. Il est vrai que, suivant un texte, le culte du veau aurait été introduit par Jéroboam ; mais il est bien improbable que ce roi ait innové ; il n'a fait que restaurer un ancien culte populaire, combattu par les progrès de monothéisme. Ce culte était bien cananéen et non d'importation ou d'imitation égyptiennes, bien que Renan et Maspero l'aient autrefois cru : car lorsque le prophète Osée et le rédacteur du livre des Rois condamnent le culte du veau, ils ne font aucune allusion à l'Égypte et, en revanche, quand Jérémie (XLVI, 15) mentionne en passant le bœuf Apis, il ne le rapproche pas, comme il eût été tentant de le faire, des vieilles idoles encore vénérées en Israël.

Concluons que l'usage signalé par Jérémie remonte à une époque où le dieu principal des tribus qui le pratiquaient était un taureau. Dans des circonstances exceptionnelles, particulièrement solennelles et graves, ce taureau sacré était immolé et coupé en deux ; sa divinité se communiquait à ceux qui le touchaient ou qui étaient censés se sanctifier à

1) *Exode*, XXXII.

son voisinage ; ainsi l'engagement collectif pris par ces hommes était corroboré ; l'exécration qu'ils prononçaient était rendue plus énergique et plus redoutable, exactement comme, à des époques plus récentes, un serment a paru plus efficace quand il était prononcé sur une hostie, sur une croix, sur des reliques de saints, sur les Écritures. C'est encore la même idée qui domine obstinément la mentalité religieuse de nos contemporains quand ils jurent sur la vie ou sur la tête de leurs parents ou de leurs enfants. Ils s'imaginent, il est vrai, qu'en usant de ces formules ils déclarent vouloir ou consentir qu'un parjure entraîne la mort de ces êtres chers ; au serment se mêle l'idée d'une exécration. Mais la preuve que cette interprétation vulgaire est erronée, c'est que ces hommes sont prêts à jurer de même sur ou par la tête de leurs parents défunts. Ainsi Atalide s'écrie dans *Bajazet* (V, 6) :

> Je jure par le ciel qui me voit confondue,
> Par ces grands Ottomans dont je suis descendue !

Le sentiment qui inspire ces formules très anciennes est celui de la *chose sacrée*, à quelque titre que ce soit, dont la vertu, invoquée par la parole ou absorbée par le contact, s'ajoute à la force de l'affirmation, qui est déjà magique ; l'idée du péril causé par le parjure à la chose sacrée qu'on invoque ou qu'on touche n'est pas admissible dans le cas des dieux, de leurs symboles ou de leurs reliques ; c'est une de ces illusions que crée le langage et que le rationalisme entretient. Car le rationalisme répugne à la conception de la chose sacrée ; il vide les personnes et les objets de leur contenu magique ; à l'action des forces indéfinies que ce contenu représente il substitue des notions presque mécaniques, telles que celle du danger de maladie ou de mort causé par le ressentiment d'un être transcendant, extérieur aux choses et conçu à l'image de l'homme. En ce sens, on peut dire que la religion des prophètes d'Israël est une réaction rationaliste contre les vieux cultes à *mana* des Cananéens ; il en est de même dans la religion grecque des dieux olym-

piens, comparée à celle qui l'a précédée et dont elle a conservé, au prix de contradictions insolubles, bien des éléments surtout rituels.

La théorie que j'ai exposée du serment sacrificiel permet, je crois, de comprendre deux passages de l'Ecriture qui ont fort embarassé les commentateurs. Abraham, devenu vieux, dit à son intendant, peut-être Eliézer : « Pose la main sous ma hanche pour que je te fasse jurer par Jahveh que tu ne choisiras pas, pour femme à mon fils, une fille de Canaan ». (*Genèse*, XXIV, 1). Et Jacob, devenu vieux à son tour, dit à son fils Joseph : « Si tu m'aimes, pose ta main sous ma hanche et promets-moi de ne pas m'ensevelir en Égypte » (*ibid.*, XLVII, 28). Tous les commentateurs ont reconnu qu'il y a là un euphémisme ; mais ils diffèrent d'avis sur l'explication de l'usage. M. Benzinger écrit[1] : « Il est sûr que cela n'a rien à voir avec la sanctification de ces parties par la circoncision. En revanche, cela peut indiquer que le serment lie aussi les descendants (opinion de Dillmann) ; ou bien il s'agit d'une survivance du culte phallique, emprunté aux Cananéens et qu'on ne comprenait naturellement plus à l'époque historique : l'organe de la génération y symboliserait la divinité (opinion de Holzinger) ». Ces deux explications me semblent également inadmissibles. Mais s'il est vrai, comme j'ai essayé de le faire voir, que la force magique et astreignante d'un engagement verbal s'accroît par l'effet de la force magique emmagasinée dans celui qui le profère, on comprend que le contact d'une chose *tabou* et généralement, à ce titre, soustraite au contact, augmente l'efficacité d'un serment. Il ne s'agit pas ici d'une chose *tabou* quelconque, mais d'une chose *tabou* appartenant à la personne qui exige le serment, dont la volonté semble ainsi passer dans celle du jureur et la renforcer dans le sens voulu. La mention de Jahveh, dans le premier passage cité de la Genèse, est une insertion du rédacteur monothéiste ; mais le rôle de témoin

1) *Encycl.* de Hauck, article *Eid*, p. 293.

que lui attribue le texte n'en est pas moins instructif. Le vrai témoin, le *tiers intervenant*, est, dans l'usage primitif, la partie touchée. Est-ce par l'effet d'un hasard que le mot latin *testis* — qui, au sens juridique, paraît signifier *tiers*[1] — désigne à la fois le témoin et la partie en question? Est-ce l'effet du hasard si les Grecs, et les Romains à leur exemple, ont si volontiers juré par les Dioscures jumeaux, δίδυμοι, alors que ce dernier mot prête à la même équivoque? Le latin *testis*, au sens anatomique, ne comporte aucune étymologie satisfaisante; celle qui fait dériver ce mot de *testa*, signifiant *tesson*, par analogie à l'emploi analogue de *vas*, est loin d'être convaincante. Mais je ne voudrais pas affirmer que *testis*, *testiculus* signifient « témoin, petit témoin », sur la seule autorité d'un usage biblique dont il n'y a pas trace en Italie; j'indique une possibilité, rien de plus.

Le passage de Pausanias relatif au sacrifice de Tyndare, que j'ai cité au début de ce mémoire, continue en ces termes (III, 20, 9) : « Tout près du monument du cheval s'élèvent sept colonnes, disposées, je crois, d'après le rite archaïque (κατὰ τρόπον οἶμαι τὸν ἀρχαῖον), qu'on dit être les images des sept planètes ». Cette explication vaut ce qu'elle vaut; à mon avis, elle est négligeable; mais ces sept piliers rappellent un texte curieux d'Hérodote sur les Arabes (III, 8) : « Quand deux hommes veulent contracter une alliance, un troisième, debout entre eux, pratique une incision dans les paumes de leurs mains auprès du pouce; puis il prend un flocon de laine du vêtement de chacun et imbibe de leur sang *sept pierres debout placées au milieu*, en invoquant Dionysos et Uranie ». Voilà donc, chez les Arabes comme à Sparte, sept pierres debout — nous dirions des menhirs — qui jouent un rôle dans la prestation d'un serment d'alliance. Le mélange du sang des contractants sur les pierres sacrées crée entre eux

1) A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, p. 625. Osque *trstus* = *testes*; *tristaamentud* = *testament*; irlandais *tress* = le troisième; russe *tretij* = arbitre. — La ressemblance des testicules à deux œufs peut être pour quelque chose dans l'habitude de jurer par les δίδυμοι, issus des œufs de Léda.

un lien très fort, comme, chez d'autres peuples, l'absorption, par chaque contractant, de quelques gouttes du sang de l'autre. Ici, le caractère sacré des pierres ajoute sa sainteté au mélange des sangs et en accroît l'efficacité magique. Le texte d'Hérodote explique et complète celui de Pausanias : les sept pierres debout, proches du monument du cheval, ne se trouvaient pas là sans raison ; elles servaient, comme le cheval sacrifié sur le tertre voisin, aux rites d'alliance les plus solennels de la tribu.

En étudiant le passage de Jérémie relatif au serment prêté sur le taureau, nous avons vu que la présence de Jahveh n'est pas essentielle et que, dans le rite primitif, c'est le taureau qui est le seul réservoir de force magique. La même conclusion doit être valable pour le rite grec. Mais alors se pose la question : pourquoi le souvenir de ce rite est-il lié, dans Pausanias, au nom de Tyndare, le « frappeur »[1] ?

Tyndare, roi de Sparte, est l'époux de Léda ; celle-ci est la mère des Dioscures. Les Dioscures, à l'époque classique, sont des dieux cavaliers qui ont le privilège de fendre les airs sur leurs montures. Mais il ne peut s'agir de deux cavaliers aux origines de la fable, puisque l'équitation n'est connue en Grèce que depuis le VIIIe siècle ; il ne peut s'agir alors que de dieux-chevaux, de chevaux divins. Or, les chevaux divins qui portèrent plus tard le nom de Dioscures, quand on fit de leurs cavaliers les fils de Zeus, étaient aussi des chevaux volants, et la fable prétend nous dire pourquoi : Léda, racontait-on, les avait conçus de Zeus transformé en cygne et les avait non pas enfantés, mais pondus et couvés. Ils étaient donc des oiseaux. Mais Zeus, divinité olympienne, n'a rien à voir dans une légende aussi ancienne : Castor et Pollux sont donc des cygnes par leur mère, qui les a mis au jour dans des œufs. S'ils sont aussi des chevaux, ce ne peut être que par leur père Tyndare, que la fable réduisit plus tard

1) Si Tyndare est un nom indo-européen, on doit le rapprocher de *tundere* ; mais il reste toujours possible qu'il appartienne à une autre langue.

au rôle de père putatif. Donc, Tyndare, le « frappeur », est un dieu cheval, dont Zeus a recueilli l'héritage, exactement comme le Jahveh biblique a recueilli l'héritage d'un dieu taureau.

Tyndare étant un cheval, tout s'explique. A l'endroit signalé par Pausanias, on nourrissait un cheval divin. Dans des circonstances exceptionnellement graves, la tribu le sacrifiait ; c'était le rite usité quand il s'agissait de confirmer ou de contracter une solennelle alliance. Par une transformation de la légende sous l'influence de l'anthropomorphisme, transformation dont j'ai cité ailleurs de nombreux exemples, Tyndare devint, d'animal sacrifié, roi sacrificateur ; le cheval divin se dédoubla et son nom passa à un prince mythique qui, une fois seulement, dans une circonstance qu'on précisait, aurait offert en sacrifice un cheval. Mais, comme il arrive en pareil cas, le rite survécut à la légende primitive et nous en a conservé, grâce aux informations de Pausanias, les éléments. Le mythe classique s'est accommodé au rite en se localisant. Le *monument du cheval* que signale Pausanias est, en réalité, le monument collectif des chevaux Tyndares ; c'était là qu'on les ensevelissait. Il y a d'autres sépultures collectives de chevaux sacrés en Grèce : je me réserve de le démontrer prochainement.

Salomon Reinach.

LES MARTYRS DONATISTES

CULTE ET RELATIONS

L'Église donatiste, dont nous avons précédemment reconstitué l'histoire[1], s'appelait elle-même « l'Église des martyrs »[2]. Le culte des Saints y fut toujours très populaire. La littérature martyrologique s'y est largement développée : une littérature étrange, sectaire et violente de ton, d'une onction brutale, au service des haines du parti. Cette littérature farouche n'en est pas moins en rapport étroit avec la liturgie de la secte. Du fait historique, on ne doit pas séparer ici le document littéraire : si les relations s'expliquent par le culte, le culte s'éclaire par les relations.

I

Ce qui frappe avant tout, c'est le développement anormal et le caractère presque idolâtrique du culte des Saints chez les dissidents africains. Il n'y a peut-être pas d'Église, où les martyrs aient tenu autant de place que dans l'Église donatiste. Cette popularité s'explique par des raisons diverses : par l'histoire, par les nécessités de la polémique, par l'influence indirecte de la doctrine et de la discipline du parti.

Raison historique, d'abord. C'est par une suite de malentendus sur cette question du martyre, que les futurs Donatistes avaient été amenés à se séparer des Catholiques. Si

1) Voyez la *Revue de l'histoire des religions*, années 1909 à 1911.
2) *Acta Saturnini*, 19 Baluze. — Cf. *Collat. Carthag.*, III, 258.

haut qu'on remonte dans les annales du schisme africain, on y surprend ces malentendus. Au milieu même des persécutions de Dioclétien, l'évêque Mensurius et son archidiacre Caecilianus étaient devenus suspects à beaucoup de leurs fidèles, parce qu'ils opposaient aux orgueilleuses prétentions des confesseurs les droits de l'Église et du clergé, parce qu'ils ne voulaient pas laisser honorer de leur vivant et pêle-mêle, honnêtes gens ou coquins, tous les chrétiens alors emprisonnés à Carthage[1]. Si la foule accueillit avec tant d'enthousiasme le manifeste des martyrs d'Abitina, c'est qu'elle y vit une revanche des confesseurs sur les clercs, des héros sur les politiques[2]. Vers le même temps, dans sa lettre à Mensurius, Secundus de Tigisi louait d'autant plus les victimes des païens, qu'il croyait faire ainsi la leçon à l'évêque de Carthage[3]. En 305, à Cirta, la vénération des futurs schismatiques pour les martyrs s'affirme encore dans la réunion épiscopale des traditeurs. A Donatus de Mascula, qui cherchait à excuser sa faiblesse, le président répliqua d'un ton hautain : « Que ferons-nous donc pour les martyrs? Ils n'ont pas été traditeurs, et c'est pour cela qu'ils ont été couronnés »[4]. C'est la dévotion aveugle et superstitieuse pour des reliques quelconques, qui fit de Lucilla l'ennemie jurée de l'archidiacre Caecilianus, la marraine et la trésorière de l'Église dissidente[5]. A Carthage, dans le synode de 312, la question fut posée nettement entre le soi-disant parti des martyrs et le parti des prétendus traditeurs : de cette antithèse naquit le schisme[6]. Quelques années plus tard, un chroniqueur schismatique fait sortir de là tout le Donatisme : « La sainte Église, dit-il, est celle qui suit les martyrs »[7].

1) *Acta Saturnini*, 17 et 20 Baluze; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.
2) *Acta Saturnini*, 18 Baluze.
3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 13, 25; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.
4) *Contra Cresconium*, III, 27, 30.
5) Optat, I, 16.
6) Optat, I, 19-20; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.
7) *Acta Saturnini*, 18 Baluze.

Dès lors, le culte des Saints devint, pour ainsi dire, la raison d'être de la secte. Au souvenir des circonstances historiques de la rupture, s'ajoutèrent les nécessités de la controverse. C'est sur le devoir de sainteté et sur le droit supérieur des martyrs, droit et devoir méconnus, disait-elle, par les Catholiques, que l'Église dissidente fondait son droit à l'existence, sa prétention d'être la véritable Église. L'un de ses premiers polémistes dit nettement : « Pour reconnaître la véritable Église catholique et distinguer la communion des Saints de celle des profanes, il faut lire les Actes des Martyrs »[1]. Ces Actes, en attestant « la gloire des martyrs et la condamnation des traditeurs »[2], justifient la déchéance de Caecilianus et des Caecilianistes au profit de l'Église de Donat, seule héritière de l'ancienne Église africaine.

Enfin, jusque dans la doctrine et la discipline de leur secte, les Donatistes trouvaient une raison impérieuse d'exalter le culte des Saints. Ils prétendaient conserver ou faire revivre en Afrique la tradition de l'idéal évangélique : or, depuis le temps des Apôtres, c'est par les martyrs qu'avait été le mieux réalisé cet idéal. Aussi, l'un des plus célèbres héros de l'Église dissidente « avait toujours à la bouche l'Évangile, et, dans l'esprit, le martyre »[3]. Les schismatiques sentaient passer en eux le souffle de l'Esprit : or, c'est surtout dans la persécution que se manifestait l'Esprit Saint, « victorieux dans les confesseurs, triomphateur dans les martyrs »[4]. Les Donatistes se piquaient de maintenir, dans toute sa rigueur, l'antique discipline : ils pouvaient alléguer l'exemple des héros qui avaient payé de leur vie leur scrupuleux respect de la loi divine. Enfin, l'intransigeance des plus sectaires avait trouvé d'avance sa justification dans l'arrêt des martyrs d'Abitina.

Ainsi, de tous côtés, par le souvenir des circonstances

1) *Acta Saturnini*, 1.
2) « Gloria martyrum et damnatio traditorum » (*Ibid.*, 1).
3) *Passio Marculi*, p. 762 Migne.
4) *Acta Saturnini*, 20 Baluze.

de leur schisme, par les nécessités de leurs controverses, par leur doctrine et leur discipline, les Donatistes furent amenés à une sorte d'adoration exclusive et farouche pour les Saints. Très sincèrement, ils répétaient et ils croyaient que leur Église était par excellence « l'Église des martyrs[1] ». Dès le début, on les voit afficher cette prétention et se parer de ce titre. Un de leurs premiers pamphlétaires s'écriait : « Tous doivent rechercher la succession glorieuse des bienheureux martyrs, c'est-à-dire la sainte Église, la seule Église catholique, la seule véritable, celle d'où sont sortis les martyrs »[2]. Pendant tout le cours de sa dramatique histoire, aux temps de ses triomphes comme aux temps de ses revers, l'Église dissidente n'a cessé de revendiquer ce titre exclusif d'Église des martyrs.

C'est pourquoi les Donatistes ont poussé jusqu'à la superstition le culte des reliques. Et des reliques de tout genre, qu'ils acceptaient les yeux fermés. Par exemple, ils vénéraient des poussières sacrées, comme la terre du Saint-Sépulcre. Augustin disait d'eux : « Si d'Orient on leur apporte de la terre, ils l'adorent »[3]. Mais les Donatistes, conservateurs jaloux des traditions de leur pays, honoraient principalement les Saints d'Afrique : d'abord, les martyrs catholiques d'avant la rupture ; puis, et avec plus de ferveur encore, leurs martyrs à eux, ceux des leurs qui étaient morts pour l'Église de Donat.

Croyant représenter en Afrique la véritable Église, les schismatiques conservaient pieusement, comme les Catholiques, le souvenir des gloires d'autrefois, le culte traditionnel de tous les Saints, des trois premiers siècles, dont les noms figuraient antérieurement dans la liturgie ou dans les vieux calendriers africains. Ils affectaient une vénération particulière pour Cyprien, le grand évêque-martyr, dont ils se disaient les héritiers pour la discipline, notamment pour

1) *Acta Saturnini*, 19. — Cf. *Collat. Carthag.*, III, 258.
2) *Acta Saturnini*, 20 Baluze.
3) Augustin, *Epist.* 52, 2.

la pratique du second baptême et pour la défense jalouse de leur autonomie[1]; au temps d'Augustin, ils célébraient encore la fête de Cyprien par des cérémonies bruyantes et de plantureux banquets[2]. Ils honoraient également tous les martyrs antérieurs à la rupture de 312, avec une prédilection marquée, d'intention polémique, pour les victimes de la dernière persécution : prédilection logique, d'ailleurs, puisqu'ils reprochaient à leurs adversaires, non seulement d'avoir faibli alors, mais encore d'avoir méconnu les confesseurs du temps, et que de là était sorti le schisme. Parmi les martyrs de la persécution de Dioclétien, dont le culte était populaire dans l'Église dissidente, on peut citer Leontius d'Hippone[3]; probablement, Crispina de Theveste[4], et les saintes de Thuburbo[5]; sûrement, et avant tout, les martyrs d'Abitina, dont le manifeste faisait loi, et dont l'héroïsme est célébré par un écrivain de la secte dans l'une des relations arrivées jusqu'à nous[6].

Mais les vrais Saints donatistes, les plus chers au cœur des foules, c'étaient les fanatiques morts pour la défense ou la glorification du parti. Il y eut sans doute des victimes dès les premiers jours du schisme. A notre connaissance, le martyrologe de l'Église dissidente s'ouvre en 317, au lendemain de la loi de Constantin qui ordonnait de rétablir en Afrique l'unité religieuse. A la force armée, les schismatiques opposèrent la force brutale du fanatisme populaire. Des batailles s'engagèrent dans les basiliques, notamment à Carthage, où périrent une foule de Donatistes, où un de leurs évêques fut tué, un autre blessé[7]. Nul doute que des bagarres analogues aient ensanglanté bien d'autres villes : un orateur

1) *De baptismo*, I, 1 ; 18, 28 ; II, 1 et suiv. ; *Contra Cresconium*, II, 31, 39 et suiv. ; III, 1 et suiv. ; IV, 17, 20; *Epist.* 93, 10, 35-45 ; 108, 3, 9-12.

2) *Serm.* 310, 1 ; 311, 5.

3) *Epist.* 29, 11.

4) *Acta Crispinae*, 1-2.

5) *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*, 1-4. — *Cf. Acta Crispinae*, 1.

6) *Acta Saturnini*, 1-2 ; 16-20 Baluze.

7) *Passio Donati*, 7-8 ; 11-13.

du temps et de la secte parle des « meurtres d'évêques de Dieu »[1]. Vers 340, en Numidie, à l'endroit appelé Locus Octavensis, une foule de Circoncellions furent massacrés dans une rencontre avec les troupes du comte Taurinus[2]. En 347, lors de la mission de Macarius, le carnage recommença sur divers points de l'Afrique. Dans l'échauffourée de Bagaï, les Circoncellions furent décimés encore par l'armée du comte Silvester; leur capitaine Donatus, évêque de cette ville, disparut dans la tourmente[3]. Les victimes se multiplièrent dans toute la Numidie, où succombèrent « des martyrs en nombre infini », dit un sectaire[4]. Alors périt un des héros les plus populaires de l'Église dissidente : l'évêque Marculus, qui fut tué ou se tua, le 29 novembre, à Nova Petra[5]. Le 29 juin, probablement, Felicianus avait été frappé à Vegesela[6]. La communauté schismatique de Carthage eut aussi ses martyrs : Isaac et Maximianus, morts vers la fin d'août[7]. On traqua partout les Donatistes, surtout leurs évêques, dont la plupart furent tués ou exilés[8]. Le martyrologe des dissidents acheva de se constituer dans cette « persécution de Macarius », dont ils ne parlèrent jamais sans un frémissement de haine[9]. Il s'enrichit encore avec les générations suivantes, soit par les lois de proscription, soit par le massacre ou le supplice des Circoncellions. Tous les schismatiques poursuivis en vertu des édits d'union de 405 ou de 412 étaient considérés dans leur parti comme des confesseurs[10]. Nombre d'entre eux

1) *Passio Donati*, 5. — Cf. Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13.
2) Optat, III, 4.
3) *Ibid.*, III, 4 et 6; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46; *Brevic. Collat.*, III, 11, 23; *In Johannis Evangelium*, XI, 15.
4) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768 Migne.
5) *Passio Marculi*, p. 765-766 Migne; Optat, III, 6; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46; *Contra Cresconium*, III, 49, 54; *In Johannis Evangelium*, XI, 15; *Collat. Carthag.*, I, 187.
6) *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1895, p. 76; 1899, p. 455.
7) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 770-773 Migne.
8) Optat, III, 1 et 4. — Cf. II, 15.
9) *Passio Marculi*, p. 761 Migne; Augustin, *Epist.* 44, 3, 5.
10) Augustin, *Epist.* 89, 3; 185, 2, 8.

y laissèrent leur vie; à la Conférence de 411, les Donatistes déclarèrent que beaucoup de leurs évêques avaient été tués[1]. Proscrite, anéantie en apparence, la secte vénérait d'autant mieux ses nouveaux martyrs : témoin l'épitaphe et la basilique de Robba, « tuée par les traditeurs » en 434, quand les Vandales occupaient déjà la plus grande partie du pays[2]. Durant plus d'un siècle, c'est par des tombes de martyrs que l'Église dissidente a marqué les étapes de ses tragiques destinées. Elle eut d'autant plus de tombes à honorer, que son martyrologe s'allongeait encore, jusqu'à des milliers de noms, par la manie autorisée ou tolérée du suicide dévot.

Le trait le plus singulier de la dévotion donatiste, c'est la popularité persistante, la séduction théâtrale et morbide, du martyre volontaire. La foule ne concevait guère qu'un moyen de gagner le Paradis : c'était de mourir pour la foi. L'occasion ne se présentant pas toujours, même en ces temps-là, on imagina de la provoquer par les méthodes les plus étranges. On poussa l'appétit du martyre jusqu'au suicide. On vit des clercs, même des évêques, hantés de cette conception farouche du devoir chrétien : un prêtre de Mutugenna se jeta dans un puits[3], un évêque de Thamugadi rêvait de se brûler vif[4]; Marculus s'est peut-être lancé lui-même dans son précipice[5]. Cependant, cet état d'esprit paraît avoir été exceptionnel chez les Donatistes d'un certain rang et d'une certaine culture. Pour le vulgaire, l'ambition suprême était de s'illustrer à jamais et de se sanctifier par un suicide d'apparat. Dans le monde des Circoncellions, la préparation et la mise en scène de la mort volontaire furent une préoccupation dominante, comme le pillage des fermes catholiques; ce fut presque une carrière.

1) *Collat. Carthag.*, III, 258.
2) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 25.
3) Augustin, *Epist.* 173, 4.
4) *Contra Gaudentium*, I, 1; *Retract.*, II, 85.
5) *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46; *Contra Cresconium*, III, 49, 54.

Cette déformation du sens religieux paraît fort ancienne chez les adeptes de l'Église dissidente. Elle est déjà mentionnée à propos des persécutions de 347. L'évêque de Bagaï, organisant la résistance contre les commissaires impériaux, appelait à lui les Circoncellions de la contrée, des fanatiques aspirant au martyre, rêvant d'un assassin qui voudrait bien les frapper ou d'un abîme qui les engloutirait : « Des gens de cette espèce, nous dit-on, les uns, égarés par le désir d'un martyre imaginaire, payaient des assassins pour les tuer. D'autres, pour consommer le sacrifice de leurs âmes viles, se précipitaient du sommet de hautes montagnes. Voilà dans quel monde un autre Donat avait recruté ses cohortes »[1]. Ce n'était pas là une aberration passagère. Un demi-siècle plus tard, chez les schismatiques de Numidie, on signale une véritable épidémie de suicides. D'après Gaudentius de Thamugadi, qui était assurément bien renseigné, des milliers de Donatistes s'étaient tués eux-mêmes, soit pour échapper à la persécution, soit, tout simplement, par ambition du martyre[2]. Vers l'année 420, bien des dissidents, à l'exemple de leurs devanciers, se donnaient volontairement la mort[3]; l'évêque Gaudentius lui-même parlait de se brûler dans son église avec tous les fidèles de bonne volonté[4]. Donc, pendant près d'un siècle, nous suivons la tradition du martyre volontaire chez les Donatistes. Cette persistance seule suffirait à prouver que l'épidémie séculaire de suicides a eu pour cause principale, non le désespoir ou le dégoût de la vie, mais l'aspiration dévote au Paradis et à la gloire posthume des Saints.

Dans cette course à l'abîme, au Paradis et à la gloire, on vit souvent des femmes rivaliser avec les hommes[5]. C'étaient ordinairement des religieuses (*sanctimoniales*) : de ces

1) Optat, III, 4.
2) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.
3) *Epist.* 204, 1-2 et 5.
4) *Contra Gaudentium*, I, 1; *Retract.*, II, 85.
5) *Contra Gaudentium*, I, 31, 37.

vierges folles qui suivaient les bandes de Circoncellions et s'associaient volontiers à leurs orgies. Si l'on en croit Augustin, quelques-unes de ces religieuses avaient une raison spéciale de chercher la mort au fond d'un gouffre. Elles avaient manqué au vœu de chasteté, et craignaient le scandale ; « elles pensaient que, si elles-mêmes se punissaient ainsi, Dieu ne les punirait pas ». Les malheureuses n'en étaient pas moins imprudentes de se lancer dans le vide pour s'écraser sur les rocs : parfois — c'est encore Augustin qui nous l'apprend, et avec des détails réalistes — parfois leur cadavre révélait la faute qu'elles avaient voulu cacher en l'expiant[1].

Selon les temps, et suivant le caprice des individus, le martyre volontaire a pris des formes assez diverses. A la liberté du choix, le scrupule dévot n'imposait qu'un frein : on ne devait pas se tuer d'un coup d'épée ou de poignard. Respectueux du précepte de l'Évangile, les Circoncellions s'interdisaient de se frapper eux-mêmes avec le fer, de même qu'ils s'interdirent longtemps de frapper leurs adversaires avec une arme de métal, se contentant de les assommer à coups de bâton[2]. Cette réserve faite, on pouvait s'assurer le martyre comme on l'entendait. Au milieu du IVe siècle, nous ne voyons mentionnés que deux genres de mort volontaire : ou bien l'on payait un meurtrier pour se faire donner le coup mortel, ou bien l'on se précipitait dans un gouffre[3]. Le premier système, n'étant pas à la portée de toutes les bourses, fut toujours un peu exceptionnel : les Circoncellions étaient de pauvres diables, qui ne pouvaient guère s'offrir le luxe d'un assassin à gages. Le saut dans le vide resta toujours en honneur : Augustin connaissait des rocs sacrés, qu'avait illustrés une longue série de suicides[4].

1) *Contra Gaudentium*, I, 36, 46.

2) *Psalmus contra partem Donati*, 140 et suiv. ; 149 et suiv. ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 88, 195 ; 96, 222.

3) Optat, III, 4.

4) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

Mais, peu à peu, l'on imagina d'autres moyens de mériter le titre de martyr. Par exemple, des fanatiques s'élançaient brusquement au milieu d'une fête païenne, bousculant tout, brisant les objets du culte ; ils provoquaient ainsi les idolâtres, et se faisaient tuer. Augustin nous décrit ces scènes sauvages : « Aux temps, dit-il, aux temps où l'idolâtrie fermentait partout, ces fanatiques se précipitaient au milieu des païens en armes qui célébraient une fête. Alors, chacun des jeunes idolâtres faisait vœu d'immoler à ses idoles un certain nombre de victimes. Mais nos fanatiques accouraient en foule et de tous côtés. Comme des bêtes sauvages traquées par des chasseurs dans un amphithéâtre, ils se jetaient d'eux-mêmes sur les épieux. Ils réussissaient ainsi, dans un accès de folie furieuse, à mourir ; déjà putréfiés, à se faire ensevelir ; trompant les hommes, à se faire adorer »[1]. D'ingénieux dévots cherchaient le martyre, tout simplement, sur les grandes routes. Ils guettaient un voyageur isolé, l'abordaient à l'improviste, et, sous la menace des coups, lui ordonnaient de les tuer. Des impertinents osaient arrêter au passage un magistrat, et le sommaient de les faire exécuter par les gens de sa suite. On conte qu'un de ces magistrats se tira d'affaire avec esprit : il feignit de procéder aux préparatifs du supplice et fit lier solidement les importuns, puis il s'en alla tranquillement avec les siens[2]. Au début du v[e] siècle, trois genres de suicide étaient surtout en honneur : le saut dans le vide, la noyade, le bûcher. Augustin dit alors aux Donatistes : « C'est le Diable, sans doute, qui vous inspire, quand vous recherchez avec tant d'empressement l'un de ces trois genres de mort : par l'eau, par le feu, dans un précipice »[3]. Après l'édit d'union de 412, on délaissa la plupart des anciens modes de suicide, devenus de mauvais ton : dès lors, pour un Donatiste intransigeant ou pressé d'en finir avec la vie, il n'y eut plus guère qu'un moyen

1) *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.
2) *Epist.* 185, 3, 12.
3) *Contra Gaudentium*, I, 27, 30.

élégant d'arriver vite au Paradis : c'était de se brûler vif[1].

Pour le vulgaire, peu importait la façon dont on était devenu martyr. Les foules ne distinguaient pas entre les genres de mort, pas plus qu'entre les causes ou les circonstances. Quiconque avait succombé pour la défense ou la gloire du parti, avait droit à un culte. Augustin nous dit que « l'on vénérait les cadavres de ceux qui s'étaient eux-mêmes jetés dans des précipices »[2]. C'est par milliers que se comptaient les martyrs donatistes. En Numidie, toute communauté, tout village, toute bande de Circoncellions, avait les siens.

Le culte commençait aussitôt après la mort, avec la veillée sainte et les funérailles. Tout d'abord, on se préoccupait de soustraire aux profanes les nouvelles reliques. D'où l'institution de la veillée (*excubatio*, *excubiae*). A Carthage, dans les derniers jours d'août 347, le bruit se répand tout à coup que la secte compte un martyr de plus. Aussitôt, de tous les points de la ville, les Donatistes accourent. Malgré les gardes, ils entourent le corps, craignant qu'on ne le jette à la voirie ou à la mer. Pendant tout un jour et toute une nuit, la foule veille : une foule énorme, hommes et femmes, gens de tout âge. On chante des psaumes, des hymnes, des cantiques. C'est la nuit du samedi au dimanche : on eût dit la veillée de Pâques, s'écrie un témoin[3]. Le lendemain, quand le proconsul ordonne d'emporter le corps, il faut écarter les dévots à coups de bâton. Et la foule reste sur le rivage, attendant le miracle qui lui rendra le cadavre[4]. Quelque temps après, dans les montagnes de Numidie, un matin, on apprend que pendant la nuit un martyr a disparu au fond d'un gouffre. Alors, toute affaire cessant, la population se précipite dans la direction d'un nuage lumineux, qui doit indiquer la présence du saint. On explore tous les coins des

1) *Contra Gaudentium*, I, 29, 33 ; *Serm.* 138, 2.
2) *Epist.*, 43, 8, 24. — Cf. *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26.
3) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 772 Migne.
4) *Ibid.*, p. 773.

gorges. On finit par retrouver le corps, on l'emporte en triomphe, on le veille avec une piété jalouse, on célèbre des funérailles solennelles au milieu des chants et des cris d'allégresse[1].

Dans bien des régions de l'Afrique, notamment en Numidie, les blancs tombeaux des Saints du Donatisme égayaient partout la campagne, l'ombre des bois ou les faubourgs des villes, comme aujourd'hui les koubbas des Saints de l'Islam. Certains martyrs de la secte avaient obtenu l'honneur d'une sépulture dans une église. Les Donatistes furent même les premiers, en Afrique, qui aménagèrent des tombes dans les sanctuaires. Dès 317, ils ensevelirent dans une basilique de Carthage ceux des leurs qui y avaient été tués ; des épitaphes et des inscriptions commémoratives y rappelaient les circonstances du martyre[2]. Cependant, cet usage ne s'établit pas sans résistance. En 340, lors d'un grand massacre de Circoncellions, un certain Clarus, prêtre schismatique du Locus Subbulensis, avait fait transporter dans son église les corps de plusieurs victimes. Son évêque s'y opposa, et un concile donatiste interdit les sépultures dans les basiliques[3]. La dévotion populaire finit par l'emporter, même chez les Catholiques : depuis le début du v[e] siècle, les sanctuaires se peuplèrent de tombes. Mais les martyrs donatistes étaient trop nombreux ; le plus souvent, on les enterrait sur leurs champs de bataille, près des lieux du supplice ou du suicide. Des tables funéraires (*mensae*) et des autels (*arae*) marquaient les sépultures[4]. D'ailleurs, la tombe elle-même devenait un autel. Fréquemment, on y bâtissait un sanctuaire, plus ou moins important selon la gloire du confesseur ou les ressources des dévots. Partout, dans les cités ou les bourgs, dans les nécropoles, le long des routes, en pleine campagne, dans les gorges désertes, partout s'élevaient des chapelles

1) *Passio Marculi*, p. 766 Migne.
2) *Passio Donati*, 8.
3) Optat, III, 4.
4) *Ibid.*, III, 4.

de martyrs. Et le rêve des fidèles de la secte était d'obtenir un jour le même honneur, ou, du moins, de dormir près du saint leur dernier sommeil.

En attendant, les pèlerins affluaient autour de ces tombeaux vénérés. Certains de ces pèlerinages étaient célèbres dans toute l'Afrique : par exemple, celui de Marculus à Nova Petra[1]. On visitait aussi les lieux saints où s'étaient multipliés les suicides : « On voit, dit Augustin, on voit des rochers gigantesques, des montagnes aux horribles gouffres, qui ont été illustrés par les suicides innombrables de vos martyrs volontaires... Ces précipices les ont engloutis par troupeaux. Je parle là de choses bien connues des hommes de notre temps »[2]. Le spectacle de ces lieux sacrés exaspérait encore la dévotion donatiste. Après de longues et ardentes prières, après des extases et des éclats de fanatisme, les pèlerins rapportaient chez eux le récit des miracles qui se produisaient périodiquement sur les tombeaux de leurs Saints[3].

Bon gré, mal gré, le clergé de l'Église dissidente dut suivre les foules, et instituer un culte régulier des martyrs de la secte. Dans les prières, jusque dans la liturgie traditionnelle, on ajouta leurs noms à ceux des Saints dûment canonisés. Augustin nous dit que les schismatiques de son temps « lisaient devant l'autel les noms des apôtres de leur folle erreur », et qu'ils les joignaient à la liste des « saints martyrs »[4]. Cette liturgie panachée consacrait l'apothéose des héros du parti de Donat.

Chaque année, l'on célébrait religieusement l'anniversaire du martyre (*natalitia*)[5]. Outre les cérémonies rituelles, la fête comportait ordinairement la lecture édifiante de relations martyrologiques, des sermons où l'on commentait ces récits,

1) *Collat. Carthag.*, I, 187.
2) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.
3) *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 49.
4) *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29.
5) *Passio Donati*, 1 et 9 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29.

enfin des banquets, suivis de danses et d'orgies. Le repas funéraire avait lieu, soit sur la tombe elle-même, soit dans une chapelle de la nécropole, soit dans une salle d'agapes ou dans un coin du sanctuaire. Ces jours-là, les plus scrupuleux et les plus sobres s'accordaient toute licence : les martyrs donatistes aimaient qu'on s'enivrât en leur honneur. A Hippone, par exemple, la fête de Leontius était célébrée le même jour par les deux partis : de l'église catholique, où l'on priait, on entendait un tapage infernal dans l'église des schismatiques[1]. Ces joyeux anniversaires ne suffisaient pas encore à la piété des Circoncellions, qui multipliaient les occasions d'honorer leurs saints : « Près des tombeaux de ces martyrs, nous dit-on, on voit souvent se réunir des troupes ivres de vagabonds, hommes et femmes, pêle-mêle, nuit et jour ensevelis dans le vin et la débauche »[2]. Les lieux sacrés où l'on se rencontrait pour ces grandes buveries funéraires, étaient les centres de ralliement de la secte. Là se retrempait le fanatisme ; là s'organisaient les expéditions contre les fermes des Catholiques. Là, aussi, s'éveillaient les vocations macabres : l'ivresse aidant, bien des dévots ne s'éloignaient de la tombe du saint que pour aller chercher la même gloire au fond d'un gouffre[3].

Ces superstitions d'ivrognes fanatiques indignaient naturellement les évêques catholiques. En tout ce qui touchait aux martyrs, un double malentendu séparait les deux Églises : elles ne s'accordaient ni sur la légitimité ni sur les caractères du culte. L'Église officielle, de plus en plus, s'efforçait de le restreindre et de le purifier en le réglementant, en subordonnant les Saints au Christ ; en outre, elle réservait presque exclusivement le titre de martyr aux victimes des persécutions païennes. Au contraire, les chefs de l'Église dissidente laissaient ouvert le martyrologe, au profit des héros de la secte ; généralement, ils accordaient toute liberté à la dévo-

1) Augustin, *Epist.* 29, 11.
2) *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 50.
3) *Contra Epistulam Parmeniani*, 6, II, 3.

tion des foules, qui vénéraient aveuglément tous les soi-disant champions du Christ, et qui par un détour, en adorant des saints de pacotille, en renouvelant sur leurs tombeaux les orgies païennes, semblaient retourner au polythéisme le plus vulgaire.

D'où une complète divergence d'opinion sur les hommages rendus à leurs saints par les schismatiques. A propos de Marculus et d'autres, Optat de Milev conteste formellement la légitimité du titre donné aux prétendus martyrs donatistes ; il n'admet, d'ailleurs, au martyrologe que les victimes des païens[1]. La théorie d'Augustin est plus complexe. Il reconnaît que la liste des Saints n'est pas close; mais il en écarte résolument, à cause de leur indignité, tous les soi-disant saints de l'Église schismatique, qu'il considère comme des scélérats ou des fous : « Nous pouvons dire en toute vérité que même les Catholiques tués de notre temps par les Donatistes méritent de figurer au nombre des martyrs... Mais comment pourraient-ils prétendre à ce titre, ces gens qui se font leurs propres bourreaux et les bourreaux d'autrui? Comment osent-ils soutenir que les prédictions relatives aux saints martyrs s'accomplissent en eux aujourd'hui? »[2]. Pour Augustin, la plupart des héros du Donatisme sont de vulgaires criminels de droit commun : « Si ces gens-là, dit-il, sont mis à mort, ou se tuent eux-mêmes, ou sont tués par des adversaires capables de résister à leur violence sanguinaire, si ces gens-là meurent, ce n'est pas pour la communion du parti de Donat ni pour l'erreur de leur schisme sacrilège, c'est pour leurs forfaits, pour les crimes qu'ils commettent ouvertement, à la façon de brigands, dans le déchaînement de leur folie et de leur cruauté »[3]. Plus brièvement, et plus crûment, l'évêque d'Hippone dit aux admirateurs des héros du Donatisme : « Vous vivez comme

1) Optat, III, 8.
2) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 27, 31.
3) *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22.

des brigands, et vous prétendez mourir en martyrs »[1]. Antithèse pittoresque, qu'il a souvent répétée avec des variantes, et qui traduit bien son mépris pour les saints de l'autre Église.

Les conciles catholiques, à plusieurs reprises, ont essayé de réprimer, au moins chez les convertis, les abus du culte des martyrs. Aussitôt après la persécution de Macarius, où tant de schismatiques avaient succombé, la question fut portée devant des synodes provinciaux. En 348, le concile de Carthage proscrivit tous les pseudo-martyrs. Il menaça de châtiments sévères tous les promoteurs, clercs ou laïques, de canonisations téméraires. Il défendit « de conférer la dignité de martyr à des cadavres quelconques, inhumés seulement grâce à la charité de l'Église ». Dans un article qui visait nettement les saints du Donatisme, il interdit « de donner le nom de martyrs à des gens qui se sont précipités d'un rocher dans un accès de folie, ou qui se sont tués d'une façon analogue en commettant le même péché »[2]. En 397, un autre concile de Carthage recommanda encore aux clercs de mettre les fidèles en garde contre les superstitions de ce genre ; il ordonna même de détruire, dans les campagnes et le long des routes, les autels et les chapelles de martyrs qui ne contenaient pas de vraies reliques[3]. D'autres conciles cherchèrent à supprimer, dans les fêtes des Saints, le scandale des banquets et des danses[4]. Directement ou non, toutes ces décisions visaient les superstitions tenaces des schismatiques convertis.

Parfois même, des assemblées d'évêques donatistes osèrent blâmer les excès de la dévotion populaire. Vers 340, un synode de schismatiques interdit d'honorer comme martyrs les Circoncellions tués dans les batailles contre les troupes

1) *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184. — Cf. *Epist*, 88, 8-9 ; 105, 2, 5.
2) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 2.
3) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 83.
4) *Ibid.*, can. 60.

romaines[1]. Plus tard, des conciles donatistes ne craignirent pas de condamner le martyre volontaire[2]. Nous ne savons comment les Circoncellions accueillirent cette injure faite à leurs saints, aux héros du suicide.

En tout cas, l'épidémie de suicides continua ses ravages. Le martyrologe de l'Église dissidente ne cessa de s'enrichir. Le culte des martyrs y devint de plus en plus populaire. De là est née toute une littérature, dont il reste des œuvres curieuses : littérature de relations ou de lettres, de sermons ou de pamphlets.

II

Le souvenir des martyrs donatistes ne vivait pas seulement dans les calendriers et dans la liturgie, dans la tradition orale et dans l'imagination des foules. Il se fixait encore dans des ouvrages qu'on se transmettait de communauté en communauté, et que conservaient pieusement les archives des Églises. Ces ouvrages naissaient des besoins du culte. Au jour anniversaire (*anniversalis dies, natalitia*), on lisait publiquement aux fidèles une relation du martyre ; puis l'évêque prenait la parole, commentant le récit, en dégageant des leçons[3]. En apparence, les choses se passaient là comme chez les Catholiques ; mais, chez ces sectaires, l'objet, l'esprit et le ton de l'orateur ou de l'écrivain étaient tout autres. On édifiait les fidèles en rappelant les griefs et les souffrances du parti, en réveillant les rancunes, en justifiant la haine. Le panégyrique du saint était surtout un prétexte à récriminations ou invectives.

On se souvient que les Donatistes honoraient deux classes de saints : les martyrs antérieurs au schisme, également

1) Optat. III, 4.
2) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 49, 54.
3) *Passio Donati*, 1 et 9 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29.

chers aux Catholiques, et les martyrs particuliers à la secte. Les éléments du panégyrique variaient naturellement suivant que le saint du jour appartenait à l'une ou l'autre catégorie. Dans le premier cas, on se contentait de lire et de commenter un vieux récit traditionnel, agrémenté seulement d'interpolations sectaires et de déclamations haineuses[1]. Mais, quand il s'agissait d'un schismatique mort pour son parti, l'imagination du chroniqueur et la verve du sermonnaire pouvaient se donner carrière. On commençait par expliquer aux fidèles pourquoi les victimes des Catholiques devaient être assimilées aux victimes des persécutions païennes[2]; et c'était une belle occasion de partir en guerre contre l'éternel ennemi. Dans le récit même du martyre, on pouvait se permettre bien des embellissements. Ce n'est pas que la légende eût altéré complètement la réalité des faits. Au contraire, toutes les relations conservées sont l'œuvre de contemporains, même de témoins oculaires ; et quelquefois, par scrupule dévot d'exactitude, si le témoin le plus qualifié avait quitté le pays, on le priait de consigner dans une lettre le récit détaillé de ce qu'il avait vu[3]. Mais tous ces fanatiques étaient gens crédules et d'imagination ardente; dès le jour du martyre, l'enthousiasme mystique des témoins les plus sincères commençait à transfigurer les événements. De copie en copie, d'édition en édition, d'homélie en homélie, la relation s'enrichissait de détails merveilleux, de surnaturel, de miracles. Et tous, chroniqueurs ou orateurs, y découvraient de nouvelles raisons de maudire les Catholiques.

De ce qui précède, on peut tirer une double classification des documents littéraires qui se rapportent aux Saints du Donatisme.

Si l'on considère le cadre des ouvrages, on y distingue quatre groupes, qui tous sont représentés encore par des pièces intactes : 1° la relation proprement dite, sous forme

1) *Acta Saturnini*, 1-2 ; 16-20 Baluze ; *Acta Crispinae*, 1-2.
2) *Passio Donati*, 1 ; *Passio Marculi*, 1.
3) *Passio Maximiani et Isaac*, 1.

de récit, comme la *Passio Marculi* ou la première recension donatiste des *Acta Saturnini*; 2° la relation sous forme de lettre, comme la *Passio Maximiani et Isaac*; 3° le sermon martyrologique, comme le *Sermo de Passione Donati*; 4° le pamphlet martyrologique, où le récit du martyre n'est qu'un thème à invectives, comme le pamphlet qui termine la dernière recension des Actes des martyrs d'Abitina. — D'ailleurs, malgré les différences de forme, tous ces ouvrages sont étroitement apparentés, animés du même esprit, composés à peu près des mêmes éléments, qui s'y combinent selon le genre dans des proportions diverses. La variété des cadres ne doit pas faire illusion sur les analogies fondamentales.

Plus rationnelle est l'autre classification, fondée simplement sur la distinction entre les deux classes de martyrs. Ici, plusieurs éléments et les conditions mêmes du récit diffèrent beaucoup d'une catégorie à l'autre. Gênés par une tradition écrite en face des Saints antérieurs au schisme, les hagiographes de l'Église schismatique recouvrent toute leur liberté en face des Saints particuliers à la secte. C'est pourquoi nous adopterons de préférence cette seconde classification : nous étudierons successivement les œuvres qui se rapportent aux martyrs communs d'avant 312, puis les œuvres qui concernent les martyrs donatistes proprement dits.

Les ouvrages de la première catégorie sont des remaniements, des éditions revues, plus ou moins interpolées, d'*Actes* et de *Passions* qui, avant le schisme, étaient en usage dans l'Église africaine. Pour les victimes des persécutions du IIe et du IIIe siècle, nous ne connaissons pas d'adaptations donatistes : d'ailleurs, il est possible que, pour ces martyrs anciens, laissés en dehors des polémiques, les dissidents aient conservé sans changement les vieilles relations. Le cas était différent pour les héros africains de la persécution de Dioclétien. Ces martyrs-là étaient chers à l'Église schismatique, qui, dès le début, avait revendiqué leur héritage. Elle les considérait comme des modèles, des précurseurs, les

premiers héros du parti. Elle voyait même, dans leur héroïsme, la justification du schisme. Bref, elle prétendait confisquer leur gloire à son profit. Cette prétention s'affirme ou se trahit dans des éditions ou adaptations donatistes de plusieurs relations où figurent des martyrs africains du temps de Dioclétien : édition des *Acta Crispinae*, édition de la *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*, adaptation et double recension des *Actes* des martyrs d'Abitina.

Crispina de Thagora, martyrisée à Theveste le 5 décembre 304, était également populaire dans les deux Églises africaines. A Hippone, par exemple, Augustin a prononcé plusieurs sermons pour l'anniversaire de la sainte[1], anniversaire que devaient célébrer le même jour les Donatistes de la ville. Ce jour-là, dans les basiliques des deux partis, on lisait une relation du martyre. Mais chaque parti avait la sienne : à la rivalité du culte correspondait la rivalité des récits. Les deux rédactions dérivaient probablement d'une source commune : un procès-verbal de l'interrogatoire, tiré des archives proconsulaires. A ce document primitif se rattachaient deux recensions distinctes, indépendantes l'une de l'autre, dont la première était en usage chez les Catholiques de Numidie, l'autre chez les Donatistes. La relation catholique, qui contenait des indications curieuses sur la famille de Crispina et sur les circonstances du martyre, nous est connue seulement par les citations et les analyses d'Augustin[2]. La relation donatiste nous est parvenue ; c'est le texte traditionnel des *Acta Crispinae*.

Cette recension paraît dater de la seconde moitié du IVe siècle. Elle est l'œuvre d'un schismatique, qui a remanié le procès-verbal authentique. Au début, l'auteur s'est contenté de transcrire le document original. Mais, dans la seconde partie, il a multiplié les additions et interpolations. D'abord, suivant l'esprit de la secte, qui avait l'expérience et l'orgueil des persécutions, il a voulu mettre en relief

1) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 120 et 137.
2) *Serm.* 286, 2 ; 354, 5 ; *Enarr. in Psalm.* 120, 13 ; 137, 3 et 7.

l'héroïsme de la victime, en exagérant la brutalité du juge. D'où la plupart des invraisemblances du récit : les menaces grossières du proconsul, l'ordre de raser les cheveux de l'accusée, l'allusion au supplice récent des saintes de Thuburbo, le ton de la sentence, et la conclusion[1]. Deux formules, surtout, sont nettement caractéristiques, et trahissent un sectaire du parti de Donat. A la sentence de condamnation, Crispina répond, non par le *Deo gratias* de tous les martyrs, mais par ces paroles absolument anormales : « *Christo laudes ago* ». C'est là, évidemment, une variante du *Deo laudes* ou *Deo laudes agamus*, cri de guerre des Donatistes : seul, un schismatique africain pouvait songer à remplacer ici *gratias* par *laudes*. La dernière phrase de la relation renferme une expression non moins anormale : « dans l'unité de l'Esprit saint » (*in unitate Spiritus sancti*)[2]. Voilà encore une idée particulière et très familière aux Donatistes : l'unité mystique de la communion en l'Esprit saint, s'opposant à l'unité concrète et visible de l'Église catholique. Nous avons, d'ailleurs, une preuve indirecte que ces interpolations sont bien l'œuvre d'un sectaire, et ont été jugées telles par les gens de ces temps-là. Dans certains manuscrits, des copistes catholiques ont corrigé systématiquement les passages suspects : ils ont rétabli le *Deo gratias*, et remplacé les mots *in unitate Spiritus sancti* par une formule orthodoxe. C'est donc bien une recension donatiste qui nous a été conservée dans le texte usuel des *Acta Crispinae*. Nous avons là un curieux spécimen de ces remaniements, par lesquels on adaptait les vieilles relations africaines aux idées, à la liturgie et au langage mystique de l'Église dissidente.

Selon toute apparence, c'est une adaptation analogue qui nous est parvenue dans la *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*. Les saintes de Thuburbo étaient naturellement honorées par les Catholiques ; elles figurent dans les calen-

1) *Acta Crispinae*, 1-2.
2) *Ibid.*, 2.

driers[1], et leurs reliques sont mentionnées dans des inscriptions africaines[2]. Mais elles n'étaient pas moins populaires chez les schismatiques. Nous en trouvons une preuve décisive dans la recension donatiste des *Acta Crispinae*. Le proconsul dit brusquement à Crispina : « Veux-tu vivre longtemps, ou mourir dans les supplices, comme les autres, tes compagnes, Maxima, Donatilla et Secunda? »[3]. Cette allusion étrange ne pouvait figurer dans le document primitif, le procès-verbal de l'interrogatoire : au cours du procès de Crispina, le proconsul n'avait pas à faire intervenir des personnes étrangères, inconnues de l'accusée, et il eût été particulièrement absurde, à Theveste, d'alléguer le supplice de femmes exécutées bien loin de là, à Thuburbo. L'allusion attribuée au proconsul est donc une interpolation. Et c'est une interpolation de sectaire : en effet, elle a été supprimée dans plusieurs manuscrits par les copistes catholiques qui, de la relation des schismatiques, ont retranché les formules suspectes. On en doit conclure que les Donatistes associaient au souvenir de Crispina celui des saintes de Thuburbo. A la prétendue lâcheté des Catholiques, flétris par eux sous le nom de *traditeurs*, les soi-disant héritiers des martyrs opposaient le courage de simples femmes mortes pour la foi.

Or, par une coïncidence très significative, cette idée de sectaires se retrouve au début de notre texte de la *Passio Maximae, Secundae et Donatillae* : en face des saintes de Thuburbo, qui résistent à toutes les menaces, l'auteur nous montre les prêtres, les diacres, tous les clercs empressés à capituler, à renier le Christ[4]. D'ailleurs, l'intention polémique se trahit d'un bout à l'autre de la relation. Le rédac-

1) *Kal. Carth.*, III K. aug. ; *Martyr. Hieronym.*, III K. aug.

2) *C. I. L.*, VIII, 1392 = 14902 ; Héron de Villefosse, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1906, p. 141 ; Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, n. 245 et 337.

3) *Acta Crispinae*, I.

4) *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*, 1.

teur, qui vivait probablement au début du v° siècle, paraît avoir eu seulement entre les mains un document assez court, qui donnait des renseignements sommaires sur l'arrestation et les interrogatoires des trois jeunes filles. Dans tous les développements dont il alourdit la pièce originale, il exalte la vaillance de ces femmes héroïques, qui indirectement font la leçon aux traditeurs. Certains détails du récit sont nettement donatistes d'inspiration. Secunda est une martyre volontaire : contrairement au précepte de l'Eglise catholique, elle court au-devant de la mort, elle abandonne les siens et s'échappe de la maison de ses parents pour se joindre aux chrétiennes arrêtées[1]. Et Maxima dit au proconsul, en vraie fille de Donat : « L'Esprit saint est en nous »[2]. Ainsi, l'interpolation des *Acta Crispinae* atteste la popularité des saintes de Thuburbo chez les schismatiques, et nous avons tout lieu de reconnaître une recension donatiste dans le texte qui nous est parvenu de la *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*.

Pour les *Actes* des martyrs d'Abitina (*Acta Saturnini, Dativi*, etc.), la question ne se pose même pas. Cette relation célèbre est sûrement donatiste dans son ensemble, bien que l'influence sectaire ne soit pas également marquée dans toutes les parties. L'œuvre est très complexe, puisque elle a été deux fois remaniée. Il importe d'en bien distinguer les éléments successifs : 1° des *Acta* primitifs, antérieurs au schisme ; 2° une première recension donatiste, avec préambule et récits ; 3° une seconde édition donatiste, avec un pamphlet en forme d'Appendice.

L'élément fondamental de la grande relation est un document officiel, emprunté aux archives proconsulaires : le procès-verbal détaillé des interrogatoires de Carthage, du 12 février 304. Le premier rédacteur schismatique insiste sur le caractère officiel de la pièce qu'il a entre les mains. Il

1) *Passio Maximae, Secundae et Donatillae*, 4.
2) *Ibid.*, 2.

suit, dit-il, « des Actes publics » (*Acta publica*); il reproduit « les paroles des martyrs »[1]. A plusieurs reprises, au cours du procès, le proconsul lui-même ordonne aux greffiers de bien noter les réponses et tous les incidents d'audience[2]. Des recensions postérieures, on dégage aisément le procès-verbal authentique, qui présente tous les caractères d'une entière et parfaite authenticité. Les premiers interrogatoires, ceux de Thelica, de Dativus, du prêtre Saturninus, du lecteur Emeritus, ont été insérés presque complètement dans la relation[3]. Les autres interrogatoires sont abrégés, mais avec de nombreuses citations textuelles[4]. Donc, sauf quelques lacunes et des additions, le document original a été fidèlement transcrit ou résumé. Ces *Acta proconsularia* de 304 sont l'une des pièces d'archives les plus précieuses qui se rapportent à la persécution de Dioclétien. A ce titre, ils ont été précédemment étudiés[5]. Ils ne doivent plus nous arrêter ici, puisqu'ils sont, en eux-mêmes, antérieurs, étrangers au schisme.

Arrivons à la première recension donatiste. Elle a été composée par un sectaire qui a voulu compléter et commenter les *Acta*[6]. Ce sectaire était sûrement un Donatiste : c'est ce que prouvent les attaques contre les *traditeurs*[7], les appels à l'Évangile[8], la substitution de *laudes* à *gratias* dans plusieurs passages des interrogatoires[9], le souci d'exalter l'héroïsme des martyrs, de marquer le contraste entre les confesseurs et leur évêque Fundanus, qui avait livré les Écritures[10]. Selon toute vraisemblance, ce rédacteur était d'Abi-

1) *Acta Saturnini*, 1 et 3 Baluze.
2) *Ibid.*, 9.
3) *Ibid.*, 4-9.
4) *Ibid.*, 10-15.
5) *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 145 et suiv.
6) *Acta Saturnini*, 1-2 Baluze.
7) *Ibid.*, 2.
8) *Ibid.*, 4 et 14.
9) *Ibid.*, 4; 9; 11.
10) *Ibid.*, 3.

tina, puisqu'il se dit concitoyen de ses héros[1]. Il s'est proposé de publier leur gloire, de les donner en exemple. Pour cela, il a reproduit, résumé ou découpé le document de 304, en y ajoutant un préambule, en encadrant dans de petits récits les fragments des *Acta*, et en les commentant à l'occasion.

Sauf deux ou trois phrases qui ont pu y être insérées par l'auteur de la dernière recension, le préambule est l'œuvre du premier rédacteur donatiste : on y reconnaît son tour d'esprit et son style. Ce préambule se compose de deux parties : une préface, et un récit préliminaire.

Dans sa Préface, l'auteur montre d'abord l'utilité des Actes des martyrs, qui permettent de reconnaître la véritable Église. Puis il explique pourquoi il a entrepris son travail. Dans un sentiment de piété pour des compatriotes dont il est fier, il a voulu immortaliser la mémoire des confesseurs d'Abitina et les proposer en exemple; il a pensé que leur histoire serait la meilleure leçon pour la préparation au martyre. Il fait ensuite sa confession d'auteur, avec une modestie affectée qui est presque de style en ce genre de littérature. Il ne sait, dit-il, par où commencer. Il est effrayé par la grandeur du sujet et par les vertus de ses héros : « Je ne trouve pas, dit-il, mes très chers frères, je ne trouve pas par où débuter, par où commencer le panégyrique de la confession bienheureuse des très saints martyrs. En effet, la grandeur de leurs exploits et la grandeur de leurs vertus m'entraînent. Tout ce que je contemple en eux, tout cela me paraît divin, céleste, admirable : la foi dans la dévotion, la sainteté dans la vie, la constance dans la confession, la victoire dans la passion... »[2]. Enfin, il se décide à commencer par le commencement : les origines de la persécution, dont l'histoire permettra « de reconnaître la vérité, d'apprécier les récompenses dues aux martyrs et les châtiments mérités par les traditeurs »[3].

1) *Acta Saturnini*, 1 Baluze.
2) *Ibid.*, 1.
3) *Ibid.*, 1.

Suit une notice sur les circonstances historiques, et sur les arrestations d'Abitina. Aux temps de Dioclétien et de Maximien, une nouvelle persécution fut déchaînée par le Diable : ordre de brûler tous les manuscrits sacrés et de détruire les basiliques, défense aux fidèles de célébrer le culte et de tenir des assemblées. Il y eut bien des défaillances ; mais les vrais chrétiens acceptèrent le défi du Diable. Dans la ville d'Abitina, ils continuèrent de se réunir pour les cérémonies de leur religion. Un jour, sur l'ordre des magistrats municipaux, des soldats arrêtèrent dans une maison cinquante fidèles, hommes ou femmes, clercs ou laïques. Le chroniqueur donne les noms des cinquante héros[1]. Il décrit le cortège des confesseurs, conduits au forum pour un premier interrogatoire. Puis, il les montre partant pour Carthage, enchaînés et sous bonne garde, mais tout joyeux, s'avançant comme en triomphe, en chantant des hymnes et des cantiques[2]. — Comme on le voit, ce récit renferme des détails précis sur l'arrestation et les premières épreuves des confesseurs. Quelques-uns de ces détails proviennent peut-être d'une notice sommaire qui précédait, dans les Actes de 304, le procès-verbal des interrogatoires ; mais, selon toute apparence, le rédacteur a emprunté la plupart de ses renseignements au calendrier et aux traditions orales d'Abitina.

Le reste de la relation se rapporte à l'audience de Carthage. Ici, l'auteur nous avertit qu'il suit les *Acta publica*[3]. Mais il les suit en les résumant et en les commentant. Au fond, il se proposait moins de raconter que d'instruire et d'édifier. Il reproduit fidèlement les questions du juge et les réponses des accusés ; mais, sans cesse, il coupe de ses réflexions les interrogatoires. Il s'arrête pour admirer les paroles des martyrs, pour en tirer une leçon. Parfois, il plaide leur cause, s'efforce de justifier leur attitude. Par

1) *Acta Saturnini*, 2.
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 1 et 3.

exemple, au milieu de ses tortures, Thelica déclare que les réunions liturgiques d'Abitina étaient présidées par le prêtre Saturninus : le chroniqueur cherche à démontrer, malgré l'évidence, que cette dénonciation n'était pas contraire à la discipline[1]. Souvent, les interrogatoires sont encadrés dans de petites narrations, d'un tour assez vif, comme celles qui renferment de si curieux renseignements sur Victoria, sur la conversion de cette jeune fille et sur son frère l'avocat[2], ou encore sur le prêtre Saturninus et sur ses enfants[3], sur le lecteur Emeritus[4], sur Dativus « le sénateur »[5]. Ces récits familiers, qui mêlent aux interrogatoires les traditions d'Abitina, donnent à l'ensemble plus de variété et de vie.

En résumé, la première recension donatiste comprend une préface, une notice historique, puis les interrogatoires de Carthage, tantôt reproduits textuellement, tantôt abrégés, souvent encadrés de narrations, et presque toujours coupés de commentaires. Abstraction faite des *Acta Proconsularia* de 304, qui sont un document de premier ordre, l'adaptation n'est pas sans mérite. L'auteur, probablement un clerc schismatique d'Abitina, savait son métier d'écrivain. Il a de la netteté dans le récit, une certaine entente de la composition. Il est sobre et vivant dans ses commentaires. Il pousse rarement l'enthousiasme jusqu'à la déclamation. Enfin, vertu assez rare dans son parti, il montre dans la polémique une modération relative.

La seconde édition donatiste des *Acta Saturnini* n'est guère qu'une reproduction de la précédente, mais avec une addition considérable, un très long Appendice qui tourne au pamphlet[6]. Assurément, cette dernière partie n'est pas de la même main que le reste de la relation. Dès ses premiers

1) *Acta Saturnini*, 4.
2) *Ibid.*, 14.
3) *Ibid.*, 2-3.
4) *Ibid.*, 8-9.
5) *Ibid.*, 2 ; 5.
6) *Ibid.*, 16-20.

mots, l'auteur de l'Appendice se donne comme un continuateur : « L'occasion du schisme, dit-il, m'a averti de joindre à ces confessions si grandes et si glorieuses les décrets des martyrs, et de rattacher aux *Gesta* précédents les très saintes constitutions des amis de Dieu »[1]. On ne saurait dire plus clairement que la fin de l'ouvrage est une addition postérieure, d'une autre main. D'ailleurs, entre les deux écrivains donatistes, il y a une singulière différence de ton et de style. Le premier rédacteur est un sectaire intelligent, presque modéré, un homme de bon sens, avec un certain tact et le sentiment de la mesure : il a du talent, un esprit net, l'expression vive. L'autre est un énergumène, un pamphlétaire haineux et brutal ; un demi-lettré, dont tout l'art est de crier fort pour se faire entendre. Il se perd en déclamations verbeuses, en phrases embrouillées, obscures, interminables. L'Appendice se détache si facilement du reste de l'ouvrage, qu'il a été souvent omis, depuis Ruinart, dans les éditions modernes.

L'auteur de l'Appendice se proposait, tout simplement, de compléter la recension donatiste, en y joignant le texte du célèbre manifeste lancé de leur prison par les confesseurs d'Abitina. On s'explique aisément comment cette idée pouvait venir à un sectaire. Le premier rédacteur, qui connaissait la fameuse sentence d'excommunication contre les traditeurs, s'était contenté d'y faire allusion dans son préambule : « Ces martyrs, disait-il, ces martyrs pleins de l'Esprit de Dieu, après avoir vaincu et terrassé le Diable, portant dans leur passion la palme de la victoire, lancèrent tous contre les traditeurs et leurs partisans une sentence qui les excluait de la communion de l'Eglise ; et cette sentence, tous les martyrs la scellaient de leur sang »[2]. L'auteur de la seconde recension résolut de donner en appendice le texte du document qu'avait mentionné son prédécesseur. Dès sa

1) *Acta Saturnini*, 16.
2) *Ibid.*, 2.

première phrase, il annonce qu'il va faire connaître les arrêts des confesseurs[1]. Il raconte, en effet, comment les martyrs d'Abitina, ramenés dans la prison de Carthage après les interrogatoires du 12 février, y tinrent une assemblée, un vrai concile, avec d'autres chrétiens enchaînés aussi, et comment, animés par l'Esprit saint, ils promulguèrent un décret céleste, un anathème contre les traditeurs et leurs partisans[2]. L'auteur transcrit ensuite le texte du manifeste[3]. Mais il ne s'en tient pas là : ce document, il n'a pas résisté au plaisir de le commenter, et très copieusement.

Chez un sectaire de cette trempe, le commentaire prend tout naturellement la forme de l'invective. Au reste, l'auteur en prévient ses lecteurs, avec une franchise qui est surtout de la naïveté : « Malgré la brièveté de mon récit, dit-il, je n'oublierai pas l'orgueil des renégats et l'audace des traditeurs ». Ce qui le pousse à ces attaques, c'est « sa conscience d'historien, l'amour de la Loi, la situation de l'Église, le salut public, l'intérêt social ». Désormais, grâce à ses révélations, on pourra reconnaître de quel côté est la véritable Église catholique : « Cette peste des traditeurs, ajoute-t-il, sera démasquée à jamais par ses actes criminels et par la sentence des martyrs »[4]. On voit dans quel esprit ce sectaire entreprend de compléter l'ouvrage de son devancier. Le commentaire sera surtout une satire : la compassion pour les souffrances des martyrs d'Abitina conduira leur panégyriste à des invectives personnelles contre les évêques catholiques de Carthage, et l'explication du manifeste sera l'occasion d'un pamphlet contre l'Église rivale.

Les invectives sont d'une extraordinaire brutalité. Pour les justifier, l'auteur commence par s'attendrir sur les misères de ses héros. Le soir du 12 février, quand les confesseurs d'Abitina rentrent dans leur prison de Carthage, ils y

1) *Acta Saturnini*, 16.
2) *Ibid.*, 17-18.
3) *Ibid.*, 18.
4) *Ibid.*, 16.

sont accueillis avec un enthousiasme délirant par leurs compagnons de chaînes. Mais, bientôt, ils sont soumis à de nouvelles épreuves, plus cruelles que les tortures de l'interrogatoire. Les cachots deviennent trop étroits : de toutes les parties de la province arrivent d'autres chrétiens, des laïques, des clercs, des diacres, des prêtres, des évêques, arrêtés pour avoir célébré le culte ou pour avoir refusé de livrer les Écritures. Le pamphlétaire décrit avec emphase les souffrances de tous ces prisonniers, qui, chargés de fers, avec des blessures encore ouvertes, sont torturés par la faim, la soif, le froid, les ténèbres, le manque d'air et d'espace[1]. De tous ces maux, le sectaire rend responsables l'évêque Mensurius et son diacre Caecilianus : il les montre interdisant aux fidèles de secourir les confesseurs, et frappant sans merci quiconque approche de la prison[2]. L'évêque et le diacre bourreaux s'acharnent si bien contre leurs victimes, que les prisonniers meurent de faim l'un après l'autre, « heureux d'émigrer vers le royaume des cieux avec la palme du martyre, par la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui règne avec le Père pour les siècles des siècles »[3]. Dans ces descriptions des dernières tortures de ses héros, le polémiste donne carrière à sa haine contre les chefs de l'Église catholique ; et l'on retrouve, dans ces violentes invectives, la substance des pamphlets du temps contre Caecilianus.

Aux invectives personnelles se mêle un réquisitoire passionné contre tous les partisans de Caecilianus. Le pamphlétaire prétend établir que l'anathème contre les traditeurs atteint l'Église catholique tout entière, et dans son corps et dans chacun de ses membres. A coups de textes bibliques, il essaie de justifier cette excommunication générale. Il affirme que les Catholiques sont les instruments du Diable, que toutes leurs cérémonies sont nulles, qu'un homme de sens droit, éclairé par le manifeste des confesseurs, « ne peut

1) *Acta Saturnini*, 16-17.
2) *Ibid.*, 17.
3) *Ibid.*, 20.

mettre sur le même rang l'Église des martyrs et les conventicules des traditeurs »[1]. En conséquence, il presse tous les chrétiens d'abandonner le parti des maudits pour se rallier à son Église, dont il fait un éloge enthousiaste : « Donc, s'écrie-t-il, donc il faut fuir et exécrer la société criminelle de tous les impurs. Chacun doit rechercher la succession glorieuse des bienheureux martyrs, c'est-à-dire la sainte Église, une et vraiment catholique, celle des martyrs, celle des chrétiens qui ont conservé les divins Testaments. Cette Église-là est la seule qui ait repoussé l'assaut de la persécution, la seule qui ait conservé au prix de son sang la Loi du Seigneur. Dans cette Église-là, les vertus du peuple sont multipliées par la présence de l'Esprit saint, le baptême est efficace par l'intervention du Sauveur, et la vie éternelle est assurée »[2].

Tel est cet étrange pamphlet, tout vibrant de haine, où la dévotion se mêle à la violence, le mysticisme à la rancune, les textes bibliques aux anathèmes. L'œuvre est médiocre, assurément : lourde et brutale, confuse, incohérente. Une conviction furieuse et aveugle y tient lieu de talent et d'esprit. Et cependant, pour l'historien, ce libelle déclamatoire n'est pas indifférent : l'intransigeance féroce et le parti-pris haineux du Donatisme s'y révèlent avec une naïveté cynique.

Ces traits sont d'autant plus intéressants à noter, que les recensions sectaires des *Acta Saturnini* comptent évidemment parmi les plus anciens monuments de la littérature donatiste. Étant donné la popularité des martyrs d'Abitina et la nécessité d'adapter leurs *Actes* aux exigences liturgiques de l'Église dissidente, la première recension a dû suivre d'assez près le schisme. L'Appendice ne doit pas être de beaucoup postérieur, si l'on en juge par la violence des attaques personnelles contre Caecilianus. Il a dû être com-

1) *Acta Saturnini*, 19.
2) *Ibid.*, 20.

posé du vivant de cet évêque, pendant la persécution dite « de Caecilianus »[1], que déchaîna l'édit d'union de 316, et qui sévit jusqu'en 321. Le pamphlet date probablement des environs de l'année 320.

On a pu remarquer d'assez frappants contrastes entre les divers ouvrages que nous venons de passer en revue. Tantôt, des *Acta* authentiques, légèrement remaniés et interpolés, comme les *Acta Crispinae*. Tantôt, une *Passio* largement développée, mise au point pour les sectaires, comme la *Passio* des saintes de Thuburbo. Ailleurs, des récits et un commentaire, encadrant un procès-verbal officiel des interrogatoires, comme dans la première recension des *Acta Saturnini*. Ou encore, comme dans la seconde recension, un véritable pamphlet. Nous avons là des spécimens très variés de ces relations qui, dans l'Église dissidente, se lisaient aux fêtes des anciens martyrs, ceux d'avant la rupture.

III

Les ouvrages précédemment étudiés, ceux qui concernent les martyrs communs aux deux Églises rivales, n'étaient que des adaptations ou des éditions remaniées de documents antérieurs. Au contraire, les ouvrages du second groupe, ceux qui se rapportent aux martyrs donatistes proprement dits, sont complètement originaux, et dans tous leurs éléments et dans la mise en œuvre. Cette littérature est représentée encore par trois opuscules très curieux, conservés entièrement, animés d'un même esprit, étroitement apparentés, et, tous les trois, de destination liturgique, malgré la diversité des cadres. Un sermon : la *Passio Donati*. Un récit : la *Passio Marculi*. Une lettre : la *Passio Maximiani et Isaac*.

1) *Passio Donati*, 8.

Comme l'indique le titre traditionnel, le *Sermo de Passione Donati* est un véritable discours : un panégyrique prononcé dans une église pour un anniversaire de martyrs. Il est de forme nettement oratoire, avec exhortations et apostrophes aux fidèles. L'orateur lui-même déclare qu'il célèbre ses héros au jour de leur fête : « Ce n'est pas sans raison, dit-il, que nous célébrons aujourd'hui cet anniversaire, avec une dévotion recueillie : il faut honorer ce jour où toute l'Église de Dieu l'a confessé, où elle a mérité d'être couronnée ensuite par la main du Christ, notre seigneur, juge éternel »[1]. Donc, nul doute n'est possible : la *Passio Donati* est un sermon pour l'anniversaire de martyrs donatistes.

De quels martyrs s'agit-il ? Laissons de côté, pour le moment, les noms propres qui figurent seulement dans le titre : ils sont inconnus d'autre part, et semblent sujets à caution. Tenons-nous en aux faits historiques mentionnés dans le récit. D'après le texte de la *Passio*, la persécution fut déchaînée par un édit d'union[2]. Il y a eu, dans l'histoire du Donatisme, quatre édits de ce genre : ceux de 316, de 347, de 405 et de 412. D'autres passages du discours permettent de préciser. L'orateur dit que les tombeaux et les épitaphes de ses martyrs conserveront à jamais le souvenir de la « persécution de Caecilianus »[3]. Comme Caecilianus de Carthage est mort peu après 325, il s'agit de la persécution qui sévit de 317 à 321, et qui avait été déchaînée par la loi promulguée à la fin de 316. Par cet édit d'union, Constantin avait ordonné d'enlever aux dissidents leurs basiliques[4] ; or, c'est précisément en défendant leurs basiliques, que les schismatiques célébrés ici ont été tués à Carthage[5], le 12 mars, d'après le jour de leur anniversaire[6]. C'est donc le

1) *Passio Donati*, 9.
2) *Ibid.*, 3.
3) *Ibid.*, 8. — Cf. 2.
4) Augustin, *Epist.* 88, 3 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 205.
5) *Passio Donati*, 6-13.
6) Le jour de l'anniversaire est connu par l'en-tête de la relation.

12 mars 317 qu'ont succombé les héros de la *Passio Donati*.

La date de l'ouvrage ne saurait être déterminée qu'approximativement. D'après l'en-tête, le sermon a été prononcé, pour un anniversaire, le 4 des ides de mars (=12 mars)[1]. D'après le contenu, il l'a été pour l'un des premiers anniversaires, et, probablement, avant la fin de la « persécution de Caecilianus »[2]. Il est postérieur de quelques années seulement aux faits racontés dans le récit : c'est ce qu'indiquent la vivacité des impressions de l'orateur, témoin oculaire, et la violence de ses attaques contre Caecilianus, encore vivant, dont il conteste le titre d'évêque[3]. Notons aussi que c'était alors une nouveauté, de fêter l'anniversaire des martyrs de la secte et de leur consacrer un sermon : « Si l'on a écrit, dit l'orateur dans son exorde, si l'on a écrit avec soin l'histoire des persécutions faites au grand jour, si l'on juge à propos de lire ces relations dans les solennités de l'anniversaire pour honorer les martyrs et pour édifier les croyants, à plus forte raison doit-on pareillement écrire et lire l'histoire des persécutions hypocrites, suscitées par des fourbes pleins d'onction, qui, sous prétexte de religion, trompent et perdent les âmes. En effet, il est encore plus nécessaire d'être sur ses gardes, quand l'hostilité se dissimule... Donc, dans l'intérêt des chrétiens, on doit rappeler ce qui s'est passé : récits pleins d'utilité et de justice, qui par l'exemple fortifient les fidèles, préparent les nouveaux-venus à supporter les épreuves, et condamnent nos ennemis en les dénonçant. Que l'Église, mère pieuse, exalte le dévouement héroïque de ses fils ; et que nos adversaires, les cruels brigands de la caverne, reconnaissent l'œuvre de leurs mains »[4]. Cet exorde ne se comprend que dans les premières années du schisme, en un temps où

1) « IV idus Martii, Sermo de passione sanctorum Donati et Advocati ». — Cf. *Passio Donati*, 1 : « anniversaria solemnitate » ; 9 : « anniversalis dies ».

2) *Passio Donati*, 2 et 8.

3) *Ibid.*, 8.

4) *Ibid.*, 1.

l'hagiographie donatiste en était encore à ses débuts. De tout cela il résulte que le sermon *De Passione Donati* est presque contemporain des martyrs du 12 mars 317. Il doit être antérieur à l'édit de tolérance de 321. On ne se trompera guère en le plaçant vers 320, à l'anniversaire du 12 mars.

Dans la tradition manuscrite, ce sermon est anonyme; et, en dehors des manuscrits, il n'est mentionné nulle part. Il semble donc impossible d'en découvrir l'auteur. Cependant, la logique des faits impose une hypothèse. D'après les circonstances, les allusions et la précision des récits, on ne peut guère douter que ce discours ait été prononcé à Carthage, la ville même où avaient succombé les martyrs[1], et, d'ailleurs, la capitale du Donatisme. Ajoutons que l'orateur est sûrement un évêque, parlant à ses fidèles. Seul, en ces temps-là, l'évêque prêchait devant le peuple : il garda ce privilège, chez les Catholiques africains, jusqu'à la fin du IVe siècle[2]. Les Donatistes, à plus forte raison, observaient la règle traditionnelle : ils n'auraient admis ni qu'un clerc remplaçât son évêque dans la chaire, ni qu'un évêque prêchât hors de son diocèse. Par conséquent, le sermon *De Passione Donati* doit avoir pour auteur l'évêque donatiste qui dirigeait vers 320 la communauté dissidente de Carthage. C'est Donat le Grand, le primat du parti, qui remplit ces fonctions de 313 à 347. C'est donc à lui qu'il faudrait attribuer notre sermon. Avouons-le, cependant : si la chronologie paraît imposer cette conclusion, des considérations littéraires justifient l'hésitation. Quoique la *Passio Donati* ne soit pas sans valeur, nous n'y reconnaissons ni le ton, ni la manière, ni l'éloquence hautaine de Donat le Grand. Au moins, du Donat des dernières années, le despote, le « dieu » que nous peint Optat[3]. Il est vrai que le dieu lui-même avait changé : le Donat de 313, le tribun du concile de Rome, différait beaucoup moins de notre sermonnaire de 320.

1) *Passio Donati*, 2.
2) Optat, VII, 6 ; Possidius, *Vita Augustini*, 5.
3) Optat, III, 3.

La *Passio Donati* est une œuvre complexe, et, d'ailleurs, un peu confuse : un récit encadré dans un sermon, et coupé de récriminations ou d'invectives.

Le récit, ou plutôt, le groupe des récits, se rapporte aux batailles qui s'engagèrent dans les basiliques de Carthage au début de 317, après l'édit d'union ordonnant d'enlever aux dissidents toutes les églises. A la rigueur, on pourrait supposer que les différentes scènes décrites par l'orateur s'étaient passées dans le même édifice ; cependant, d'après l'allure de la narration où les épisodes sont séparés l'un de l'autre par des tableaux d'ensemble et des invectives, il est plus vraisemblable que les bagarres successives ont eu pour théâtres plusieurs sanctuaires d'où les troupes délogeaient successivement les schismatiques. Il est question, d'abord, d'une basilique que les soldats souillèrent par d'abominables orgies[1]. Dans une autre église, les sectaires voulurent tenir tête à une cohorte commandée par un tribun. Un évêque du parti, qui se trouvait là, l'évêque de Sicilibba, fut grièvement blessé[2]. Baucoup de Donatistes furent assommés à coups de bâtons ; les victimes furent ensevelies dans le sanctuaire[3]. Dans la même basilique, ou dans une troisième, l'évêque d'Advocata fut tué avec de nombreux fidèles[4] ; on leur fit des funérailles solennelles, et l'on déposa leurs corps près de l'autel[5]. La relation paraît donc mentionner deux ou trois groupes distincts de martyrs ; c'est probablement en l'honneur du dernier groupe que l'on fêtait l'anniversaire du 12 mars.

Ces récits s'encadrent dans un sermon, avec exorde et péroraison. Dans son préambule, l'orateur explique pourquoi son Église doit honorer, elle aussi, ses martyrs. Il rappelle l'utilité des relations consacrées aux victimes des

1) *Passio Donati*, 4.
2) *Ibid.*, 6-7.
3) *Ibid.*, 8-10.
4) *Ibid.*, 11-12.
5) *Ibid.*, 13.

anciennes persécutions, et lues au jour anniversaire. Il insiste sur la nécessité de composer et de lire aux fidèles des relations analogues où l'on célébrera les victimes des Catholiques : c'est, dit-il, le meilleur moyen de mettre tout le monde en garde contre la propagande et les mensonges de l'Église ennemie[1]. Il prêche d'exemple en contant les exploits des héros de ce jour de fête. A ses narrations, il mêle des exhortations pressantes[2]. Il se donne surtout carrière dans sa conclusion, où il exalte son Église, illustrée déjà par des martyrs[3]. Le discours finit, comme il avait commencé, sur un thème de sermon.

Mais ce sermon, tout frémissant de l'esprit donatiste, a les allures d'un pamphlet. L'invective est partout : dans le détail des narrations, dans les apostrophes, dans les exhortations du début ou de la fin. Elle s'étale dans les tableaux de la persécution : cette persécution, œuvre du Diable, a été déchaînée par les Catholiques, qui ont sollicité l'édit d'union, et qui en ont surveillé l'exécution, essayant d'abord de la douceur, prodiguant même les cadeaux, puis jetant le masque, n'attendant plus rien que de la violence, appelant les troupes[4]. Entre deux récits, l'orateur fulmine encore contre les Catholiques, à qui il impute tous les forfaits des persécuteurs, toutes les épreuves de son Église : pillages, exils, outrages aux vierges sacrées, meurtres d'évêques[5]. Partout, le sermon ou le récit aboutit à un âpre réquisitoire contre les Catholiques maudits.

Chose singulière, dans cet ouvrage si complexe, on n'aperçoit rien qui justifie le titre usuel : *Sermo de Passione Donati et Advocati*[6]. Nulle part, dans la relation, ne figure un martyr Donatus ni un martyr Advocatus. En revanche, le récit

1) *Passio Donati*, 1.
2) *Ibid.*, 2-5; 8-10 ; 12-13.
3) *Ibid.*, 14.
4) *Ibid.*, 2-3.
5) *Ibid.*, 5; 8; 12.
6) Titre de la relation dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale : *Cod. lat.* 5289, *fol.* 18. — Cf. *Catalogus cod. hag. lat. Bibl. Nat.*, I, p. 519.

mentionne le meurtre d'un évêque d'Advocata ou Abvocata[1]. Évidemment, le titre a été imaginé après coup, puis altéré par quelque copiste inintelligent. On a proposé naguère une ingénieuse correction, qui supprime en partie la difficulté. L'opuscule aurait été intitulé : *Sermo de Passione Donati ep(iscopi) Advocat(ensis)* ou *Avioccal(ensis)*[2]. Ainsi restitué, le titre serait en rapport avec le héros principal de la relation : cet évêque d'Advocata ou Avioccala, dont on nous conte la mort, et qui se serait appelé Donatus. On peut se demander, il est vrai, si ce nom ne serait pas celui de l'orateur, et s'il ne faudrait pas lire plutôt : *Sermo Donati de Passione ep(iscopi) Advocat(ensis)*. Quoi qu'il en soit, nous nous en tiendrons au titre abrégé de *Passio Donati*.

La valeur historique de l'ouvrage est trop évidente, pour qu'il soit utile d'insister : la *Passio Donati* nous fournit les seuls renseignements un peu précis que nous possédions sur la persécution de 317, sur les premiers martyrs donatistes, sur l'état d'esprit des schismatiques pendant cette persécution. L'intérêt littéraire n'est guère moindre, malgré les défauts de l'écrivain et la mauvaise conservation du texte : on y voit à l'œuvre l'un des plus anciens évêques donatistes, successivement ou en même temps, comme narrateur, comme sermonnaire, comme polémiste.

L'auteur est un témoin oculaire des événements qu'il raconte. Pour émouvoir ses auditeurs, il n'a qu'à évoquer ses souvenirs personnels. Il a vu entrer les troupes dans les églises de la secte ; il a assisté aux bagarres, aux funérailles des victimes[3]. Il a combattu sans doute pour son parti ; en tout cas, il a vu expulser les fidèles, il a vu tomber ses héros, il a gémi sur le meurtre de son collègue, l'évêque d'Avioccala[4].

1) *Passio Donati*, 12. — Sur cette ville d'Advocata ou Abvocata, et sur l'identification avec Avioccala (= Sidi Amara, dans la haute vallée de l'Oued Melian), cf. *Collat. Carthag.*, I. 206 ; Gauckler, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1898, p. 499 ; *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1898, p. CXL.

2) Gsell, *Mélanges de l'École française de Rome*, 1899, p. 60 ; 1900, p. 119.

3) *Passio Donati*, 4 ; 6 ; 13.

4) *Ibid.*, 11-12.

Après avoir maudit les bourreaux, il a prié, dans les basiliques ensanglantées, sur les tombeaux des martyrs; il a lu leurs épitaphes, qu'il cite, et que peut-être il montre en parlant[1]. D'où la précision réaliste des détails, dans les descriptions, dans les lamentations ou les malédictions, jusque dans les plus emphatiques déclamations. Le chroniqueur ne se contente pas de vagues récriminations contre les persécuteurs. Il donne les noms des hauts fonctionnaires, Ursacius et Leontius, qui dirigeaient les opérations de police; il connaît l'officier qui commandait les troupes, le tribun Marcellinus[2]. Il montre les Catholiques veillant aux portes, moins par curiosité que dans une pensée de haine, pour s'assurer que les bourreaux remplissent en conscience leur tâche sanguinaire[3]. Il se rappelle que, dans l'une des églises, les fidèles ont été, non point frappés avec le fer, mais assommés avec des bâtons[4]. Il sait que l'évêque de Sicilibba a été blessé au cou, d'une pointe d'épée, par le tribun lui-même[5]; que l'évêque d'Avioccala a été tué devant l'autel, aussitôt après son arrivée à Carthage[6]; que, près du cadavre de cet évêque, un enfant frappé à mort demandait le baptême, en répétant : « Secourez-moi, je suis encore catéchumène »[7]. Parfois, le réalisme de la description se colore d'une vision pittoresque, comme dans cette veillée funèbre près des martyrs groupés en cercle autour des reliques du pasteur : « Quand le tribun eut donné satisfaction aux traditeurs, quand il eut rassasié de sang leur ardente cruauté, alors quelques-uns de nos frères rentrèrent dans la basilique. Autant que le permettaient les circonstances, ils rendirent aux martyrs les derniers honneurs. Comme les âmes alors étaient troublées!

1) *Passio Donati*, 8.
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 6.
4) « Non gladiis, sed impia caede fustibus trucidabantur » (*ibid.*, 6).
5) *Passio Donati*, 7.
6) *Ibid.*, 12.
7) *Ibid.*, 11.

Comme les larmes coulaient au milieu des lamentations et des gémissements ! Dans leur pieux empressement, les nôtres couraient çà et là entre les cadavres, cherchant à distinguer la physionomie de chacun des morts. Des fils découvraient les corps de leurs parents ; des parents, les corps de leurs fils. Alors, quel spectacle ! Les uns se jetaient sur ces corps retrouvés et les tenaient étroitement embrassés ; d'autres, frappés au cœur par cette vision subite, s'affaissaient, à demi-morts. Plusieurs, d'une main pieuse, s'occupaient de rassembler les corps ; ils couvraient les cadavres de femmes, abandonnés au hasard sans souci de la décence ; ils ramassaient les membres détachés par les coups des bourreaux, et les remettaient, sinon en place, du moins à leur place. Déjà le soir approchait, cherchant à intercepter la lumière de ce jour-là. Alors, des diverses parties de la basilique, on se hâta d'apporter les nombreux corps. Et, dans ce pieux travail, l'Esprit inspirait si bien les fidèles, que, là où était étendu le pasteur frappé à mort, dans cet endroit même furent réunies les brebis, toute la troupe des martyrs. Ce fut un vrai miracle, comme en témoignent les faits : ces héros, qui s'étaient eux-mêmes offerts en sacrifice à Dieu, entouraient comme d'une couronne l'autel de Dieu, et cet évêque, qui dans l'exercice de son sacerdoce avait reçu l'hommage du peuple, était escorté jusque dans le martyre et honoré par ses compagnons de martyre[1] ». Presque partout, le récit s'anime dans l'imagination de l'orateur, qui aux faits mêle ses impressions de témoin oculaire, son émotion et sa rancune.

Cette émotion, haineuse contre les bourreaux, attendrie pour les victimes, est chez le sermonnaire une abondante source d'éloquence. Sans doute, considéré dans son ensemble, le discours semble un peu incohérent, parfois obscur ; d'autant mieux que le texte est altéré en maint endroit. Ce sermonnaire avait, pourtant, des qualités d'ora-

1) *Passio Donati*, 13.

teur. D'abord, une sorte d'onction farouche, assez originale. S'il peint les orgies des soldats dans l'une des églises, c'est pour en tirer une leçon de piété, pour exalter la sainteté des lieux de culte en maudissant les sacrilèges : « Quel contraste soudain ! s'écrie-t-il. La basilique se change en taverne, pour ne pas dire davantage. Quelle douleur de voir dans la maison de Dieu un tel sacrilège, de voir ce lieu saint, asile de la prière et des vœux, profané maintenant par des actes infâmes et des paroles impies !... Peut-on nier que les auteurs de ces attentats soient les fils du Diable ? Ou peut-on les appeler des chrétiens, à moins de vouloir excuser le Diable lui-même en méconnaissant le Seigneur Christ? »[1]. Tout en louant l'héroïsme de ses martyrs, l'orateur s'attendrit sur leur sort, comme naguère les fidèles aux jours des massacres en ramassant les corps[2]. Ces attendrissements passagers mettent encore en relief la vigueur ordinaire du ton : une vigueur presque toujours tendue, qui deviendrait de l'emphase sans la précision des détails et l'accent passionné du discours. Une ardente conviction anime et enflamme toutes les paroles du sermonnaire, qui, au panégyrique de ses héros, joint un panégyrique enthousiaste de son Église : « Réjouis-toi, exulte, ô pieuse mère, notre Église. Instruite par la discipline du ciel, tu es inattaquable et invulnérable dans la lutte. S'il faut résister, c'est avec l'âme que tu résistes, non avec des armes. Ce n'est pas avec le bras que tu combats, mais avec la foi. Cette façon de lutter, qui t'est propre, te vaut des épreuves en ce monde, des couronnes au ciel, et l'indulgence du Seigneur Christ... A toi seule, il est donné de combattre pieusement, de bénéficier du maléfice d'autrui, et, dans la pureté de ta conscience immaculée, d'être couronnée par le Christ, qui a gloire et empire dans les siècles des siècles »[3]. Dans ce sermon consacré aux premiers martyrs de la secte, est déjà

1) *Passio Donati*, 4
2) *Ibid.*, 13.
3) *Ibid.*, 14.

très fortement accusé le trait dominant de toute l'éloquence donatiste : le dévouement fanatique au parti.

Dévouement si fanatique, qu'il ne va pas sans une haine aveugle et féroce contre l'Église rivale, l'Église officielle. Prédicateur de la vérité donatiste, panégyriste de martyrs donatistes, l'auteur de la *Passio Donati* est nécessairement un polémiste. Qu'il raconte ou qu'il prêche, qu'il fulmine ou qu'il s'attendrisse, c'est comme un halluciné, toujours hanté par la vision des Catholiques exécrés, ces agents du Diable qui sont voués au crime. Il les aperçoit, déchaînant la persécution, dans les antichambres de l'empereur et des gouverneurs africains[1]. Il les voit requérant et conduisant les troupes, dirigeant l'assaut des églises, puis campés aux portes pour repaître leurs yeux du sang des martyrs. Voyez ce petit croquis, où chaque trait, noté peut-être par le témoin oculaire, mais grossi par la rancune, marque l'intention haineuse : « On pouvait voir alors des troupes de soldats au service de la folie furieuse des traditeurs, qui avaient pris à gages ces bourreaux pour perpétrer leur monstrueux attentat. Et les traditeurs entouraient la basilique, montant la garde avec une attention curieuse de policiers. Ils surveillaient l'opération, pour prévenir tout mouvement de pitié chez leurs cruels mercenaires. S'ils suivaient avec une attention si passionnée le spectacle des tueries, c'était moins pour assurer la défense de leur doctrine erronée, que pour réclamer leur dû, pour faire verser le sang acheté par eux »[2]. Le sectaire devine la main des Catholiques dans toutes les intrigues, dans tous les massacres, dans tous les coups qui atteignent l'Église de Donat. Il les assimile même aux criminels de droit commun : « On doit se demander, dit-il, ce que peut être l'apostasie, si une telle Église mérite d'être appelée l'Église catholique. Car le Diable, dans sa haine du nom chrétien, a fait en sorte que le vulgaire appelât Église

1) *Passio Donati*, 2-3.
2) *Ibid.*, 6.

catholique une Église où se commettent impunément tous les crimes condamnés par le droit commun »[1]. C'est surtout contre Caecilianus de Carthage, la bête noire du parti, que s'acharne le polémiste. Il le flétrit d'un mot : la persécution où ses martyrs ont succombé, est la « persécution de Caecilianus »[2]. A en croire l'orateur, l'évêque catholique de Carthage a vendu aux bourreaux le sang de tous ses adversaires : « Les inscriptions des reliques conservent jusqu'à la fin des temps le souvenir de la persécution de Caecilianus. Désormais, par son titre d'évêque, le parricide ne pourra plus tromper les fidèles ignorants de ce qui s'est passé... On doit lui demander compte du sang de toutes les victimes ; car on sait de bonne source qu'il a mis en adjudication le massacre du peuple entier »[3]. Comme l'auteur du pamphlet des *Acta Saturnini*, notre sermonnaire voit rouge, dès qu'il prononce le nom de Caecilianus.

Ainsi, la polémique, le sermon, le récit, se mêlent à doses presque égales dans la *Passio Donati*. Mélange un peu barbare dans un panégyrique de saints, mais assez original, et même, assez savoureux pour des lettrés sans parti-pris. N'allez pas en conclure que la *Passio Donati* soit un chef-d'œuvre. Loin de là. Incohérence, obscurités, déclamations, brutalités, les défauts abondent. Mais l'ouvrage vaut par la franchise des impressions personnelles, par la précision des détails, le réalisme pittoresque, la vigueur et le mouvement d'une éloquence farouche. Que le discours soit ou non de Donat le Grand, il mérite d'être lu.

La *Passio Marculi*, qui présente plus d'un trait commun avec la *Passio Donati*, laisse cependant une impression assez différente. Les éléments, qui sont à peu près les mêmes, s'y combinent dans de tout autres proportions : le récit y prédomine de beaucoup sur la polémique et le ser-

1) *Passio Donati*, 12.
2) *Ibid.*, 8. — Cf. 2.
3) *Ibid.*, 8-9.

mon. L'ouvrage, dont le texte est mieux conservé, est aussi mieux ordonné et mieux écrit. Il figure ou devrait figurer en bonne place parmi les œuvres originales de la littérature hagiographique.

Le héros de la *Passio Marculi* est le plus célèbre des martyrs donatistes, ou, tout au moins, celui qui nous est le mieux connu. Par ses origines intellectuelles et sociales, il se distinguait avantageusement de la foule des saints de l'Église dissidente, fanatiques ignorants et bornés, qui devaient leur gloire à un accès de folie intransigeante ou même à une inspiration d'ivrogne. Comme Tertullien ou Cyprien, comme Augustin lui-même, Marculus avait commencé par être un homme d'école, un lettré de profession[1]. Peut-être avait-il été rhéteur; en tout cas, il avait exercé le métier d'avocat, et, comme tel, il avait eu de la réputation en Numidie. Païen d'abord, il s'était brusquement converti[2]. Comme tant d'autres en son pays, il était passé directement de l'idolâtrie à l'Église de Donat, dont l'active propagande et l'apparente austérité fascinaient alors les âmes inquiètes. Du jour de sa conversion, il était devenu un autre homme, dédaigneux des gloires et des joies profanes, préoccupé avant tout de son salut, mais avec un dévouement farouche aux intérêts de sa secte qui était pour lui tout le christianisme. Par cette ardeur de néophyte, comme par le rayonnement de ses vertus et de ses talents, il avait conquis vite une grande autorité dans le monde des schismatiques. Presque aussitôt, il avait été élu évêque[3] : nous ne savons en quelle ville, mais sûrement dans la Numidie méridionale. Dès lors, il fut considéré comme l'un des oracles du parti, même par ses collègues, dont beaucoup étaient des illettrés. C'est ainsi qu'il fut chargé d'une ambassade, et que cette ambassade le conduisit au martyre.

1) *Passio Marculi*, 2 (p. 760 Migne).
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 2 et 14.

C'était dans l'été de l'année 347. Macarius et Paulus, les commissaires de l'empereur Constant, les fameux « artisans de l'unité », venaient d'arriver en Numidie pour y rétablir partout l'union religieuse[1]. La résistance des schismatiques, surtout l'entrée en scène des Circoncellions et les échauffourées de Bagaï, avaient exaspéré Macarius : la mission pacifique tournait au massacre[2]. Les évêques dissidents de la contrée s'étaient réunis pour aviser : ils décidèrent d'envoyer au commissaire une députation composée de dix d'entre eux, dont Marculus[3]. On connaît le résultat de l'ambassade : l'entrevue, qui eut lieu à Vegesela, finit par une bastonnade[4]. Macarius relâcha ensuite neuf des ambassadeurs, les jugeant assez punis de leur insolence. Mais il retint prisonnier Marculus, qui probablement était le chef de la députation et s'était compromis davantage en parlant au nom de tous. Pendant plusieurs mois, de ville en ville, le commissaire traîna l'évêque à sa suite[5]. Vers la fin de novembre, il l'amena avec lui au Castellum de Nova Petra, où il le fit emprisonner[6]. En entrant dans ce cachot, Marculus comprit que sa dernière heure approchait. Durant quatre jours, il se prépara au martyre, édifiant jusqu'aux geôliers par ses discours et sa piété[7]. Un dimanche matin, probablement le 29 novembre 347, on lui notifia la sentence de Macarius, qui le condamnait à mort[8]. Aussitôt, le bourreau s'empara du prisonnier, le conduisit hors du Castellum, sur la roche escarpée de Nova Petra, au bord du précipice. Et le bourreau poussa l'évêque dans le vide[9].

Telle était la version donatiste du martyre. Elle n'était

1) *Passio Marculi*, 3.
2) Optat, III, 4.
3) *Passio Marculi*, 3.
4) *Ibid.*, 4.
5) *Ibid.*, 5.
6) *Ibid.*, 6.
7) *Ibid.*, 6-7.
8) *Ibid.*, 8.
9) *Ibid.*, 10-12.

contestée par les Catholiques de la région que sur un point. C'était, il est vrai, le point essentiel. Mais sur tout le reste, et réserve faite pour les embellissements ou exagérations dont est suspect tout panégyriste, nous pouvons ajouter foi au récit donatiste. Les données topographiques, qui correspondent aux deux épisodes principaux, sont précises et hors de contestation. Les ambassadeurs du concile ont rencontré Macarius à Vegesela, ville qui occupait sans doute l'emplacement de la localité actuelle de Ksar el-Kelb, sur la route de Theveste à Mascula[1]. C'est là que Marculus a été bâtonné, puis mis en état d'arrestation[2]. Il est mort à Nova Petra[3], qu'on doit identifier probablement avec Henchir Encedda, sur la voie de Lambèse à Sétif, presque à mi-chemin entre ces deux villes[4].

Catholiques et Donatistes s'accordaient donc pour faire mourir Marculus, de mort violente, à Nova Petra, où l'on montrait son tombeau[5]. Mais ils différaient complètement d'opinion sur les causes et les circonstances de la mort, comme sur la responsabilité du commissaire impérial. Pour les schismatiques, Marculus avait été précipité dans le gouffre par ordre de Macarius, dont la sentence impliquait ce genre de supplice[6]. Les Catholiques croyaient à un martyre volontaire, à un suicide : pour eux, Marculus s'était jeté de lui-même dans le précipice. Augustin oppose souvent les deux traditions. Il écrit, par exemple, vers l'année 402 : « Ces fameux martyrs, dont vous aimez tant à parler pour nous rendre odieux, ce Marculus et ce Donatus, comment sont-ils morts ? On l'ignore, pour ne rien dire de plus ; on ne sait s'ils se sont précipités eux-mêmes, conformément à votre doctrine et à vos exemples de tous les jours, ou bien

1) Gsell, *Atlas arch. de l'Algérie*, feuille 28, n. 165 et 171.
2) *Passio Marculi*, 4-5.
3) *Ibid.*, 6 et suiv.
4) Gsell, *Recherches arch. en Algérie*, p. 209.
5) *Collat. Carthag.*, I, 187. — Cf. *Passio Marculi*, 14.
6) *Passio Marculi*, 10-12.

s'ils ont été précipités par ordre de quelque magistrat. En effet, s'il est incroyable que les maîtres des Circoncellions aient suivi l'usage de leur secte en se donnant eux-mêmes la mort, il est bien plus incroyable encore que des magistrats romains aient pu ordonner des supplices aussi insolites »[1].

A vrai dire, telles qu'on les présentait, les deux thèses opposées sont également invraisemblables. Mais, toutes deux, avec une part d'erreur, contiennent une part de vérité. En les comparant, en les éclairant à la lumière de procès analogues, il n'est pas impossible de deviner ce qui s'est passé réellement à Nova Petra.

(*A suivre.*) P. MONCEAUX.

1) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46.

LA LÉGENDE DE LA STATUE DE VÉNUS

Le moyen âge nous a laissé deux légendes où Vénus, la déesse antique, figure comme toujours vivante, joue un rôle actif et sinistre. La première, la plus célèbre, grâce à Heine, à Swinburne et surtout à Richard Wagner, est celle du *minnesinger* Tannhäuser. La seconde, celle de la Statue, a eu des destinées moins éclatantes, bien qu'elle ait été renouvelée, au siècle dernier, en Allemagne, par maint romantique, en France, par Mérimée (*la Vénus d'Ille*), mais elle est, historiquement, la plus intéressante des deux, en ce sens que le nom de Vénus n'a été introduit que tardivement dans la légende du chevalier, amoureux d'une femme surnaturelle, où Vénus n'avait primitivement rien à voir, tandis que, dans le conte de la Statue, la déesse a, dès l'origine, joué le premier rôle. En outre la légende du chevalier, transportée, à une époque assez récente, d'Italie en Allemagne, ne semble pourtant pas née en Italie et paraît comme la mise en œuvre spéciale d'un thème assez répandu au moyen âge et qui est peut-être d'origine celtique; l'histoire de la Statue, au contraire est, dans les récits médiévaux, toujours localisée à Rome et il semble bien qu'elle soit née sur ce sol classique.

I

Résumons d'abord le récit, tel qu'il se trouve chez notre autorité la plus ancienne, l'historien anglais Guillaume de Malmesbury[1], qui écrivait vers 1125 :

« Il arriva à Rome qu'un jeune homme fortuné[2], le jour

1) *Gesta Regum Anglorum*, édit. Stubbs (London, 1887), I, 256-258.

2) Dans une classe de manuscrits, les jeunes mariés sont nommés : ils s'ap-

même de son mariage, après le repas de noces, voulut, avec d'autres jeunes gens, jouer une partie de balle[1]. Pour ne pas risquer d'endommager ou de perdre l'anneau de mariage qu'il venait de recevoir de sa fiancée, il l'ôta, avant de commencer le jeu, et le fixa au doigt d'une statue de femme en bronze, qui se trouvait placée près de là. Ayant fini sa partie, il voulut reprendre l'anneau, mais s'aperçut avec étonnement que le doigt de bronze auquel il l'avait attaché était recourbé jusqu'à la paume de la main, de sorte que, malgré ses efforts, il ne put reprendre le bijou. Il se tut sur cet événement étrange ; dans la nuit, après la fin de la fête, il passa de nouveau devant la statue : le doigt n'était plus recourbé, mais l'anneau avait disparu. Se conduisant comme s'il se souciait peu de cette perte, il se rendit à la chambre nuptiale et se coucha à côté de la mariée ; mais, lorsqu'il voulut l'embrasser, quelque chose qui était à la fois solide et obscur (*aliquid densi et obscuri*) se glissa entre lui et elle et il entendit une voix qui disait : « Couche avec moi, tu es mon fiancé ; c'est moi la Vénus, au doigt de laquelle tu as attaché ton anneau, je l'ai et je le garde. »

« Cette merveille effraya le jeune homme ; il passa la nuit sans sommeil, pensant constamment à cette chose étrange ; toutes les fois que, depuis cette nuit, il voulait se rapprocher de son épouse, le fait se répéta. Ému par les plaintes de la jeune femme, il raconta le fait à ses parents : ils s'adressèrent à un prêtre, Palumbus, qui était connu comme magicien. Celui-ci, gagné par la promesse d'une bonne récompense pécuniaire, voulut bien prêter son concours : « Rendez-vous à une certaine heure de la nuit en un

pellent *Lucianus* et *Eugenia* : voir Stubbs, dans la préface de son édition, t. I, p. LI. Stubbs tire de ce fait la conclusion, peut-être excessive, que l'auteur de l'interpolation doit avoir connu une seconde source, en dehors de Guillaume de Malmesbury.

1) Le récit latin dit *pilam poposcit*. Jean de Vignai (1332), dans sa traduction du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, où le récit de Guillaume de Malmesbury est inséré avec quelques modifications insignifiantes, traduit « si demanda la pelote » (Bibl. Nat., ms. *franç.* 314, fol. 61, v°).

endroit où deux routes se croisent ; restez là sans dire un mot. Bientôt vous verrez passer des personnages, hommes et femmes, jeunes et vieux, à pied ou à cheval, tristes ou gais. Quoi qu'il arrive, ayez bien soin de ne pas dire un mot, même s'ils vous adressent la parole. En dernier lieu, vous verrez paraître un personnage de stature plus grande et plus forte que les autres, assis dans un char. Donnez-lui cette lettre, toujours sans lui adresser la parole ; vous obtiendrez alors ce que vous désirez. »

« Le jeune homme agit conformément à ces instructions ; il prit place à l'endroit désigné et vit là ce que le prêtre lui avait décrit. Entre autres, il vit une femme, ornée comme une courtisane et assise sur une mule ; ses cheveux étaient reliés, au sommet de la tête, par un bandeau en or, mais pendaient plus bas librement sur ses épaules : à la main, elle tenait une verge en or, avec laquelle elle conduisait sa mule ; son vêtement était transparent, de sorte qu'elle paraissait comme nue ; ses gestes étaient obscènes. A la fin parut le maître du cortège, qui jetait sur le jeune homme des regards terribles ; il était assis sur un char élevé et orné de pierres précieuses ; il demanda au jeune homme ce qu'il voulait. L'autre lui tendit silencieusement la lettre. Le démon reconnut immédiatement le sceau, lut la lettre et s'écria, tendant les mains au ciel : « Dieu Tout-Puissant, pendant combien de temps permettrez-vous encore le mal que fait le prêtre Palumbus ? » — Il envoya immédiatement des serviteurs, qui apportèrent à Vénus l'ordre de rendre l'anneau ; après avoir regimbé, elle finit par céder ; le jeune homme obtint ce qu'il demandait et par la suite, rien ne s'opposa à l'accomplissement de ses désirs. Mais le prêtre Palumbus, en apprenant que le Diable s'était plaint de lui, comprit que sa fin était proche ; il coupa ses propres membres, confessa ses péchés au Pape en présence du peuple et rendit l'âme pendant cette lamentable pénitence. »

Certains manuscrits de Guillaume de Malmesbury ajoutent que, les mères, à Rome, racontent cette histoire à leurs

enfants[1]. En dehors de quelques ornements littéraires, nous serions donc en présence d'un véritable récit populaire ; et même si nous écartons ce témoignage comme interpolé, le fait que le récit se trouve chez le même historien qui nous a conservé d'autres légendes romaines, dont la plus célèbre est relative aux opérations magiques du pape Silvestre II (Gerbert), est une garantie de l'origine traditionnelle du conte.

Il est inutile de nous étendre sur la valeur de ce récit au point de vue littéraire ; malgré la lourdeur du latin médiéval, l'histoire de la Statue et de l'anneau a quelque chose de mystérieux et de sinistre qui saisit l'imagination ; et l'on comprend qu'au siècle dernier des écrivains comme Mérimée, Heine, Willibald Alexis, F. von Gandy, J. von Eichendorff[2], aient été frappés de ce récit et se soient efforcés, chacun à sa façon, de le renouveler. Mais, comme l'a remarqué jadis G. Paris, malgré tout l'art des narrateurs modernes et surtout de Mérimée qui, dans sa *Vénus d'Ile*, a su placer son lecteur devant une énigme à la fois irritante et terrifiante, l'histoire, telle qu'elle est racontée par l'écrivain du XII[e] siècle, dut produire une impression bien plus profonde encore sur les gens du moyen âge, qui croyaient qu'un tel événement était *possible*.

Mais c'est justement là ce qui étonne, quand on y regarde de près ; et pour cela il importe de déterminer avec précision — ce qui, à ce que je sache, n'a été fait par personne — quelles sont au juste les idées que le récit suppose et qui en font l'âme. Une fois ces points éclaircis, on pourra discuter

1) *Hoc omnis Romana regio usque hodie praedicat, matresque docent liberos suos, ad memoriam posteris transmittendam*. Ces mots ne se trouvent pas dans la famille de manuscrits que Stubbs considère comme donnant le texte le plus authentique ; il les omet ; ils sont admis dans le texte par Waitz, *Monum. Germaniae*, SS., X, 472.

2) Au moment où j'achève cette étude, un nom contemporain est venu s'ajouter à cette liste, qui n'a pas, du reste, la prétention d'être absolument complète pour le passé : celui de Gabriele d'Annunzio, qui a raconté l'histoire une fois de plus dans le prologue de sa *Pisanelle*.

avec plus de fruit qu'on ne l'a fait jusqu'ici la question de l'origine et de la date du récit.

La légende, telle que Guillaume de Malmesbury la raconte, suppose deux idées fondamentales : d'abord que Vénus, la déesse du paganisme antique, continue à vivre comme démon, en plein Christianisme, et ensuite qu'une statue, animée par un démon, se trouve en état d'agir comme un être vivant[1].

Examinons d'abord le premier point[2]. Les missionnaires actuels, au moins les protestants, expliquent aux païens qu'ils convertissent que les dieux qu'ils adorent étaient de simples fictions, dépourvues de toute réalité; mais telle n'était pas, comme on sait, la doctrine du Christianisme antique et médiéval. L'ancienne Église enseignait, au contraire, que les dieux du Paganisme existaient en réalité; seulement ce n'étaient pas des dieux, mais des démons, des êtres malfaisants. Cette croyance, comme tant d'autres, fut empruntée par le Christianisme au Judaïsme. Dans le Psaume 95 (96) se trouve un verset qui, à cause de sa généralité, eut, pour la fixation de la doctrine ecclésiastique une grande importance ; il affirme simplement, dans le latin de la Vulgate : *omnes Dii gentium daemonia*. Cette traduction est calquée sur la version grecque des Septante, qui emploie le même mot, δαιμόνια[3].

La conviction, exprimée dans ce passage avec une telle

1) Il n'est pas dit expressément, dans le récit du chroniqueur, que c'est Vénus, la déesse-démon, qui anime la statue, mais cela ressort de tout l'ensemble du récit.

2) Ce qui suit n'a naturellement pas la prétention d'apporter aux spécialistes de l'histoire des religions des faits ou des points de vue entièrement nouveaux ; tout ce qu'on se propose, c'est de montrer la survivance et l'enchaînement de certaines idées.

3) Ps. 95 (96) v. 5 : πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια. — C'est aux Orientalistes de décider quel est le sens exact du mot hébreu qui correspond à δαιμόνια ; la traduction des Septante prouve en tous cas que la croyance dont il s'agit était celle des Juifs hellénisés de la Diaspora. Il est généralement admis que δαιμόνια, dans la langue des Septante et du Nouveau Testament, désigne des esprits *malfaisants*.

netteté, a dominé, comme on sait, pendant des siècles, l'enseignement de l'Église et les convictions des croyants ; elle fait notamment le fond de la polémique des Pères de l'Église contre le paganisme. Dans un passage bien connu et qui est particulièrement précis, saint Cyprien († 258) attribue aux démons tout le merveilleux païen : ce sont ces esprits malfaisants qui se cachent dans les statues et les images des dieux ; la divination d'après les entrailles des victimes et le vol des oiseaux, les oracles, les songes sont ramenés à leur action[1]. Conformément à ces idées, on a cru pendant des siècles que les oracles du paganisme étaient l'œuvre des démons ; encore à la fin du XVIIe siècle (1683), le savant hollandais Van Dale crut nécessaire de combattre cette idée dans un gros ouvrage, dont Fontenelle répandit les résultats dans le grand public de son temps par un abrégé, spirituellement rédigé (*des Oracles*, 1687).

Les temples, les lieux sacrés où se trouvaient des idoles étaient censés habités par des démons ; cette idée se manifeste avec une grande netteté dans un épisode de la vie de saint Maurille (Maurilius), évêque d'Angers, disciple de saint Martin et, comme celui-ci grand adversaire du paganisme : le saint s'approche d'une colline où se trouvent des idoles, pour les renverser ; les démons, qui y étaient cachés, s'écrient : « Pourquoi nous poursuis-tu jusqu'ici? » — Le saint ayant fait le signe de la croix, les démons s'enfuient en poussant des hurlements[2].

Et ces démons étaient expressément identifiés avec les dieux de la mythologie antique, héritaient de leurs attributs.

1) *De idolorum vanitate*, c. 7 (édit. Migne, col. 574).

2) *Acta Sanctorum*, sept. t. IV, p. 73 : *daemonia ibi latentia clamaverunt, dicentes : Quid nos etiam hic, Maurili, persequeris?* Cette vie aurait été rédigée au commencement du VIIe siècle. A. Molinier (*Sources de l'histoire de France*, I, 51), accepte cette date ; du reste, cette question est secondaire pour la présente étude qui a pour but de montrer la persistance de certaines idées et croyances à travers le moyen âge.

Du côté orthodoxe on nous affirme [1] que tel n'est pas le sens qui se dégage des textes du Nouveau Testament ; mais ce n'est pas le dogme abstrait qui nous intéresse ici, mais les conceptions concrètes, telles qu'elles existaient dans l'imagination des fidèles et telles qu'elles se reflétaient dans les Vies des Saints. H. Usener a signalé un récit remarquable, qui se trouve dans la vie de saint Hypatios, contemporain des empereurs Honorius et Théodose le jeune, et adversaire fort actif du paganisme dans le Nord de l'Asie Mineure. Le biographe du saint nous raconte comme quoi son héros voulut entreprendre un voyage à travers la Bithynie ; ce projet coïncidait avec une période de cinquante jours qui précédait la grande fête annuelle de l'Artémis bithynienne. On avertit Hypatios : la croyance populaire défendait pendant cette période des voyages quelque peu importants ; le « démon » pouvait venir à sa rencontre et l'arrêter. Mais l'intrépide missionnaire ne se laissa pas effrayer et se mit en route. Subitement parut devant lui une femme de taille gigantesque « qui filait et gardait des pourceaux ». Dès que le saint personnage eut fait le signe de la croix, l'apparition disparut et les pourceaux s'enfuirent en grognant. La signification du récit est évidemment que la déesse démoniaque se montra en personne devant son adversaire détesté et essaya de lui faire peur [2].

Même les personnages du monde mythologique inférieur étaient connus comme existant réellement : un joli récit de saint Jérôme nous montre saint Antoine, rencontrant, dans le désert, un Centaure et un Satyre [3].

1) Voir le travail, du reste intéressant, du savant catholique F. X. Kortleitner, *De Diis gentilium* (Oeniponte, 1912), in-8°, p. 152.

2) Les pourceaux pourraient avoir un sens démoniaque, mais comment donner ce sens au détail que la femme gigantesque « filait » ? Ce doit être le souvenir d'un attribut populaire. Comp. *Rheinisches Museum*, année 1895, p. 145.

3) Saint Jérôme, *Vie de l'ermite Paul*, dans *Opera*, éd. Migne, II, col. 22. Il est remarquable que, dans le récit, il n'est pas question d'inimitié ; le Satyre vénère même le saint personnage. Ces figures de la mythologie inférieure, auxquelles on ne rendait aucun culte, étaient traitées, par l'ancien Christianisme,

Cette croyance que les dieux du paganisme étaient identiques à des démons a survécu même au moyen âge et à la Réforme : lorsque Milton inséra au premier chant du *Paradis perdu* cette longue liste des anges déchus, avec indication, pour chaque personnage, du nom sous lequel il avait été vénéré par les païens, nous pouvons être sûrs que cette liste était, pour l'auteur, autre chose qu'un prétexte à des développements brillants : pour le fond, et faisant abstraction de certains détails poétiques ou érudits, elle exprimait la conviction intime du poète puritain.

Rappelons qu'au moyen âge, ces sortes de détails se trouvaient surtout dans les vies de saints, et que celles-ci pénétraient partout et étaient innombrables. Aux Vies réellement anciennes et provenant de l'antiquité chrétienne, venaient s'en ajouter d'autres, fabriquées au moyen âge à l'imitation des authentiques : tout cela était répandu, traduit ou résumé dans les langues vulgaires, mis à la portée de tous par des œuvres d'art et le théâtre, quand le moyen âge eut son théâtre à lui. Dans un miracle dramatisé du XIVe siècle, un martyr chrétien, saint Valentin, met l'empereur païen en garde contre les

Faulx ydoles et vains
Qui tous sont de dyables plains[1].

Examinons maintenant le second trait distinctif de notre récit : la statue animée qui se saisit de l'anneau. Pour comprendre ce détail, il faut remonter encore plus haut dans le passé. Les peuples de l'antiquité et notamment les Grecs et les Romains, croyaient que la statue qui représente une divinité peut être animée par cette divinité[2] et se conduire

plus gracieusement que les grands dieux; on les considérait plutôt comme étant du domaine de l'histoire naturelle.

1) *Miracle de Saint Valentin*, v. 1101, dans *Miracles de Notre-Dame*, éd. G. Paris et U. Robert, t. IV, p. 160.

2) De même, les Égyptiens croyaient que la force divine (*sa*) animait la statue qui représentait le dieu et se pouvait transmettre par certaines manipulations d'une statue divine à l'autre. Voir l'étude de M. Maspero sur le temple de Louqsor dans le journal *le Temps* du 16 août 1912.

comme une personne vivante. Il est probable que cette croyance remonte aux temps où il n'y avait pas encore de statues, mais des blocs informes de pierre ou de bois, qui étaient de véritables fétiches. Quoi qu'il en soit, le fait est bien connu. Chez les Romains surtout, on ne trouve que trop de récits sur des statues qui versent des larmes, qui se couvrent d'une sueur sanglante, qui font des signes de la tête, etc.[1]. Les Grecs savaient du moins donner à ces sortes de superstitions une forme qui avait quelque chose d'amusant et de spirituel. Philostrate (IIIe siècle de notre ère) nous apprend[2] que, dans la ville d'Ilion, se trouvait une statue d'Hector, le vaillant défenseur de l'ancienne Troie, qui y jouissait d'un culte ; toutes les fois qu'on célébrait des jeux en l'honneur du héros, la statue s'échauffait et *transpirait*, montrant ainsi combien le héros prenait part aux luttes qui avaient lieu en son honneur.

Le Christianisme conserva cette croyance; seulement, les démons remplacèrent les Dieux. Un exemple frappant se trouve dans les rédactions anciennes du Martyre de saint Georges. Dans ce récit, du reste rempli de détails fantastiques, il est question d'un temple et d'une statue d'Apollon, auquel le martyr devait sacrifier, sur l'ordre de ses persécuteurs. Au lieu de se conformer à ces injonctions, Georges dit à un enfant, qui joue un grand rôle dans le récit, qu'il doit donner ordre à Apollon de sortir du temple. L'enfant fit comme il lui avait été dit d'ordonner à Apollon de sortir. « La statue sortit[3] et s'arrêta devant les pieds de saint Georges...

1) Voir particulièrement les *Prodigia* de Julius Obsequens et les suppléments à cet ouvrage, qui nous est arrivé dans un état incomplet, composés par différents savants depuis la Renaissance.

2) Dialogue Ἡρωϊκός, dans *Opera*, éd. Kayser, t. II, p. 151-152. Voir aussi, sur cette question, E. von Dobschütz, *Christusbilder* (*Texte und Untersuchungen*, XVIII), p. 22-24.

3) Ἐξῆλθεν δὲ τὸ ἄγαλμα... λέγει αὐτῷ τὸ παράνομον πνεῦμα ἐν τῷ ἀγάλματι... Ancienne version grecque chez Krumbacher, *der Heilige Georg* (München, 1912, in-4), p. 26. Comp. l'ancienne version latine publiée par W. Arndt (*Berichte über die Verhandlungen der kön. sächsischen Gesellschaft der Wissen-*

et l'esprit qui habitait dans la statue dit... » L'esprit, qui est dans la statue, avoue qu'il est un démon, exilé du ciel, à cause de sa désobéissance envers Dieu.

De pareils récits pouvaient se transmettre et s'attacher à des restes d'idoles antiques, retrouvés au moyen âge. On peut même se demander si le développement du culte des images dans le Christianisme et la multiplication des récits sur les images miraculeuses, parlantes et agissantes, n'ont pas contribué à assurer la survie de pareilles idées concernant les idoles païennes. Ces sortes de récits sur les images merveilleuses, surtout de la Vierge, loin d'être, comme on le croit parfois, des développements récents du Catholicisme, surtout italien, remontent assez haut; ils semblent s'être développés d'abord dans l'empire byzantin, au milieu des passions suscitées par la lutte pour et contre le culte des images. Il faut cependant remarquer que, tandis que l'Orient semble avoir gardé longtemps une certaine retenue dans ces sortes de récits, se bornant à attribuer à ses « icônes » des signes merveilleux, des « forces » merveilleuses[1], l'Occident plus naïf n'eut bientôt aucun scrupule à mettre en scène des images parlantes et gesticulantes, en même temps qu'il conservait et développait l'usage des images sculptées, auxquelles l'Église grecque avait renoncé pour ne tolérer que des icônes peintes. Il semble vraisemblable que la popularité de ces sortes de récits devait perpétuer la croyance relative aux idoles merveilleuses. Celui qui trouverait cela étrange connaîtrait mal les intelligences médiévales, où le sacré et le profane étaient si singulièrement mêlés. Pour nous borner à la légende qui

schaften zu Leipzig, philol. hist. Classe, XXVI (1874), p. 64) : « Exivit eadem hora idolum et coepit clamare, dicens... Et venit idolum et stetit ante pedes famuli Dei... »

1) Comparer pour le miracle, si populaire au moyen âge, du commerçant chrétien de Byzance et du banquier juif, la rédaction grecque chez Combefis, *Novum Auctorium*, II, col. 611, et les récits occidentaux, en latin chez Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, l. VII, ch. 82, en provençal dans *Romania*, VIII, 16, etc. En même temps que le récit fut transformé, en Occident, en miracle de la Vierge, l'événement miraculeux fut conçu d'une façon beaucoup plus plastique et plus nette que dans le récit grec.

nous occupe, qui croirait, si les textes probants n'étaient pas là, que l'histoire de la statue de Vénus fut transformée en miracle de la Vierge, dans lequel la Vierge Marie a le même caractère jaloux que la Vénus démoniaque de la légende ? Les événements, dans le miracle, sont absolument calqués sur ceux de la version de Guillaume de Malmesbury, avec cette différence que la Vierge, finalement, triomphe là où la Vénus païenne avait échoué et qu'elle oblige le jeune homme, devenu son fiancé par le fait de l'anneau, à abandonner sa fiancée et à se réfugier dans un couvent, où il se voue au culte de Marie. Cette utilisation d'un récit relatif à Vénus pour glorifier la Vierge[1] paraîtrait choquante à un croyant moderne ; mais les gens du moyen âge en jugeaient autrement ; ce singulier miracle était des plus goûtés : il se trouvait dans le recueil latin des miracles de la Vierge que Vincent de Beauvais inséra dans son *Speculum historiale* (l. VIII, ch. 87) ; une autre rédaction latine, un peu plus développée[2], fut traduite en jolis vers français par Gautier de Coinci[3]. Dans ces conditions, il ne paraît nullement invraisemblable qu'un mélange analogue d'idées sacrées et profanes ait contribué à faire vivre l'idée que les démons, eux aussi, pouvaient animer des statues, à savoir, dans ce cas spécial, les idoles païennes. Le Diable n'était-il pas « le singe de Dieu » ?

Du reste, notre légende n'est pas absolument isolée dans la littérature du moyen âge ; la même *Kaiserchronik* rédigée

1) Il est vrai que cette idée du jeune clerc, *fiancé* de la Vierge, se retrouve ailleurs, sans mélange du thème de la statue, spécialement dans un poème allemand, publié par Von der Hagen, *Gesammtabenteuer*, III, 508 et Fr. Pfeiffer, *Marienlegenden, neue Ausg.*, Wien, 1863, p. 53 ; même récit en latin, Pfeiffer, *ouvr. cité*, appendice, p. 271. L'application du thème de la Statue à la Vierge Marie n'en est pas moins singulière.

2) Publiée par Mussafia, dans son étude sur les sources de Gautier de Coinci (*Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien, phil. histor. Klasse*, t. XLIV, p. 35).

3) Barbazan-Méon, *Fabliaux*, II, 420 (le morceau est mutilé dans l'édition Poquet). Même récit en provençal (d'après la version latine abrégée), *Romania*, VIII, 22, publié par J. Ulrich ; voir les remarques de l'éditeur, *ibid.*, p. 12, 13.

en Bavière, entre 1135 et 1150, qui a conservé, comme nous le verrons, une version divergente de la légende de la Statue de Vénus, contient un récit singulier sur Julien l'Apostat, où il s'agit également d'une idole agissante et parlante. Ce récit revient à ceci : Julien (représenté dans cette légende, comme dans d'autres, comme un jeune prêtre chrétien, chapelain du pape) avait été élevé avec soin par une matrone romaine. Après la mort de son mari, cette dame confia à Julien toute sa fortune ; plus tard, lorsqu'elle redemanda l'argent deposé, Julien nia l'avoir reçu. La femme tomba dans la pauvreté : elle fut obligée de gagner sa vie en faisant la cuisine et la lessive pour d'autres. Un beau soir, elle alla laver du linge dans le Tibre; elle y trouva une statue placée dans l'eau, près de la rive : des païens l'avaient mise là pour la soustraire aux outrages des Chrétiens et allaient l'adorer chaque matin. La femme se servit de la statue pour y laver son linge; elle frappa la tête de la statue de son linge mouillé. Le démon qui habitait la statue, protesta et promit à la femme de lui faire rendre son argent si elle cessait de le frapper. La femme s'étonna et injuria la statue; le diable se nomma et dit qu'il était le dieu Mercure. « Déposez demain une plainte contre Julien, dites que vous exigez qu'il se justifie par un serment prêté sur moi, ici dans le Tibre; je l'obligerai à rendre l'argent ». La femme finit par se laisser convaincre, en menaçant cependant de frapper de nouveau la statue si elle ne tenait pas parole.

« Le lendemain matin elle se jeta aux pieds du Pape et lui demanda justice contre son chapelain, qui s'était emparé de sa fortune ; elle exigea que Julien prêtât serment sur le dieu Mercure, placé dans le Tibre. C'est ce qui se fit et les premiers de la ville l'accompagnèrent. Julien plaça sa main dans la bouche de l'idole, qui se ferma, de sorte que le parjure ne put retirer la main ; il se mit à crier et offrit de rendre l'argent. Les Romains accoururent en foule pour voir cette merveille.

« Après le coucher du soleil, les gens s'en allèrent. Quand

tout le monde fut parti, le Diable dit à Julien : « Je vous ai « causé aujourd'hui une grande douleur. Voulez-vous être « sauvé ? Suivez alors mon conseil; dans ce cas, je vous ferai « Empereur de Rome ». Julien obéit, renia Dieu et accepta Mercure comme seigneur. « (*Kaiserchronik*, édit. Schröder, v. 10638 et suiv.).

Ce récit est essentiellement étranger au moyen âge occidental; on en retrouve les traits principaux dans un roman syriaque, qui doit remonter au VIe ou VIIe siècle de notre ère[1]. Dans ce récit figure un démon, qui joue à peu près le même rôle que Mercure dans la *Kaiserchronik*, mais il n'est pas question de la statue qui parle. Comme l'a remarqué M. Arturo Graf[2] on aperçoit, dans la version que nous a conservée la chronique allemande, l'influence des légendes romaines sur la *Bocca della verità* et des contes analogues. Ici, nous touchons à un nouveau domaine, celui des statues magiques et talismaniques; nous n'avons cependant pas besoin d'y entrer; en effet, nous ne croyons pas que la Vénus de notre légende se range dans cette catégorie. Mais le récit de la *Kaiserchronik* prouve dans tous les cas que le thème de la statue païenne animée, quelque singulier qu'il puisse sembler, n'est pas absolument isolé dans la littérature légendaire du moyen âge.

II

Les faits que nous avons réunis jusqu'ici tendent à prouver que notre légende, bien qu'ayant des racines dans des idées et des croyances fort anciennes, pouvait très bien naître au moyen âge, ces idées et ces croyances ayant persisté

1) Ce récit a été traduit par Th. Noeldeke dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXVIII, 661.

2) *Roma nella memoria... del Medio Evo* (Torino, 1883), II, 135. Au moment où nous mettions la dernière main à ce travail, les journaux annonçaient la mort de M. A. Graf : cette perte sera vivement ressentie par tous ceux qui s'intéressent aux études d'histoire littéraire et légendaire.

longtemps. Mais un savant a conjecturé que la légende remonte beaucoup plus haut, au temps des dernières luttes entre le paganisme et le christianisme et nous n'avons pas le droit de négliger cette opinion, le savant en question n'étant autre que G. Paris, qui n'affirmait pas volontiers à la légère.

Son opinion est d'autant plus intéressante qu'elle se trouve dans un article écrit à propos du livre de M. Graf qui soutient, comme on verra, la thèse de l'origine médiévale.

Voici comment G. Paris s'exprime : « Nous serions porté à faire remonter très haut cette légende, qui nous apparaît en même temps, vers 1135, dans deux versions extrêmement différentes, mais d'accord pour en mettre la scène à Rome. L'une de ces versions raconte que le fait se passa sous Théodose, et nous ne serions pas étonné que l'histoire fût en effet de cette époque. Il nous semble qu'elle a dû se former à une époque où le christianisme était encore en lutte avec le polythéisme, et où les nouveaux fidèles redoutaient la vengeance des dieux qu'ils avaient trahis[1]. »

Il existe, en effet, une autre version de la légende, complètement indépendante du texte de Guillaume de Malmesbury : elle se trouve dans cette singulière *Kaiserchronik*, que nous avons citée plus haut et qui, d'après les dernières recherches, fut composée à Ratisbonne, entre 1135 et 1150. Tandis que la version de l'historien anglais, sans donner de date précise[2], situe le drame dans une Rome complètement christianisée, le récit de la *Kaiserchronik*, non seulement place l'événement sous le règne de Théodose, mais dit expressément qu'il s'est passé à une époque où il y avait encore des temples et des prêtres païens. En voici le résumé.

1) *Journal des Savants*, année 1884, p. 567.

2) Des auteurs postérieurs qui reproduisaient le récit de Guillaume de Malmesbury, ont placé l'événement merveilleux au XIe siècle ; voir Graf, *Roma nella memoria*.., II, 392. Nous verrons plus loin qu'une seule rédaction, appartenant à ce groupe, fait vivre le héros de notre aventure sous le pontificat de Grégoire le Grand (590-604).

Sous le règne de Théodose, il y avait à Rome deux frères, jeunes gens de bonne famille, qui, malgré toutes les exhortations de l'Empereur, restaient fidèles à l'idolâtrie. Il arriva un jour que l'un des deux frères, qui s'appelait Astrolabius, alla avec d'autres jeunes gens jouer à la balle ; le hasard voulut qu'une balle, jetée par lui, passât par-dessus un vieux mur. Le jeune homme grimpa, pour ravoir sa balle, sur le mur, et vit une statue merveilleusement belle, dont la vue l'enchanta ; il s'approcha et l'image lui fit un signe de la main. Immédiatement, le cœur du jeune homme s'enflamma ; il devint amoureux de la statue, qui avait été érigée en l'honneur de Vénus (*in honore Veneris*, en latin dans le texte allemand). Le jeune homme donna son anneau à la statue, lui promettant un amour éternel. — Les compagnons, sur ces entrefaites, craignirent qu'il ne lui fût arrivé malheur ; ils donnèrent aux prêtres païens [du temple] l'ordre de leur ouvrir ; les prêtres s'y refusant, disant que l'empereur Constantin leur avait défendu d'admettre des chrétiens dans le temple, ils entrèrent par violence. Ils trouvèrent le jeune homme et essayèrent de l'amener à prendre part de nouveau à leur jeu, mais en vain ; « il aimait toujours la statue et était possédé du Diable ». Il ne pouvait manger, boire, ni dormir ; il voyait la statue couchée à ses côtés (*er wânde daz daz pilde bi im laege*). Il devint pâle et sembla sur le point de mourir. Il se dit finalement à lui-même : « Aucun médecin ne peut me guérir. Si quelqu'un peut me sauver, je me ferai chrétien. »

L'Empereur avait un très sage chapelain (*kapelân*), appelé Eusèbe. Astrolabius s'adressa à ce prêtre, s'agenouilla devant lui et lui dit qu'il ferait tout ce que le prêtre lui ordonnerait. Eusèbe se rappela ce qu'a écrit l'Apôtre, que nous devons porter les fardeaux les uns des autres ; il jura de ne pas abandonner le jeune homme, avant qu'il n'eût retrouvé ses forces et son bon sens. Eusèbe avait, dans sa jeunesse, étudié les « livres noirs ». Un jour, il prit le jeune homme avec lui, dans une chambre, et récita quelques mots tirés d'un livre.

Le Diable parut et Eusèbe lui ordonna de rendre l'anneau à Astrolabe ; le Démon refusa d'abord, sous différents prétextes ; mais finalement Eusèbe obtint que le Diable l'emmènerait avec lui, pour lui rendre l'anneau. Il le transporta à une distance de trois cents lieues, au fond d'un marais profond[1]. » Arrivé là, le Malin fait de nouvelles difficultés : il dit qu'il y a deux anneaux absolument semblables et que, si le prêtre prenait celui sur lequel il n'a aucun droit, les démons le déchireraient. Mais Eusèbe le force à nommer la pierre qui orne le véritable anneau et peut ainsi obtenir la reddition du joyau. Sur son ordre, le Diable le transporte de nouveau à Rome ; revenu chez lui, le prêtre l'oblige à dire ce qui constitue la force magique de la statue ; les païens, après avoir fait la statue, cachèrent sous le socle des herbes magiques, de sorte que tout homme qui regarde la statue en devient immédiatement amoureux ; ils firent cela pour honorer la Déesse.

« Après ce dernier aveu, le Diable put partir ; le prêtre fit déplacer la statue : à partir de ce moment, le jeune homme fut guéri et crut en Dieu. Eusèbe obtint que le pape Ignace consacrât la statue à l'archange Michel : « la statue s'élève à Rome, bien au-dessus de la ville, ainsi que chacun peut le voir. » — On baptisa le jeune homme et, après cet événement miraculeux, tous les païens se convertirent au christianisme. »

Voilà, en résumé, cette seconde version, rédigée évidemment à Rome même, aussi bien que celle de Guillaume de Malmesbury, ainsi que le prouve la mention de la statue de l'Archange Michel, placée sur le château Saint-Ange[2]. Ce qui

1) *In eines tiefin moses grunt.* « Mos » = *marais*. Notre légende, comme nous le verrons, est née en Italie, à Rome même ; en lisant ce passage, on songe, malgré soi, à ces vieilles croyances italiques qui plaçaient dans un lac, un étang (lac Averne, *Amsancti valles*) l'entrée des Enfers.

2) Des représentations du château Saint-Ange, avec la statue, remontant au xve siècle (il n'y en a pas, semble-t-il, de plus ancienne) se trouvent reproduites dans E. Rodocanachi, *le Château Saint-Ange* (Paris, 1909). La statue figurée sur ces dessins n'a jamais pu être confondue avec une Venus. Il est probable

fait l'intérêt du récit, comme nous l'avons dit plus haut, ce n'est pas tant le nom de Théodose (on sait que, dans les récits légendaires, les noms propres sont souvent l'élément le moins essentiel), que le fait que ce récit nous transporte à une époque où il y avait encore des païens et des temples païens, ce qui semble d'abord une garantie d'antiquité. Mais une lecture attentive fait naître des doutes ; on se demande si cette version, certainement indépendante du texte de Guillaume de Malmesbury, est réellement la reproduction fidèle d'un vieux récit populaire ; si elle n'est pas plutôt un remaniement d'une version semblable, dans ses grandes lignes, à celle du chroniqueur anglais, modifiée par un rédacteur dans un but précis ? M. Graf a déjà observé que le trait final des herbes magiques, placées sous le socle de la statue, semble une adjonction postérieure. Ce qui frappe, surtout, c'est que l'anneau, qui a une si grande importance dans la deuxième partie du récit, n'en semble avoir guère au début, où il est mentionné en passant, ce qui fait contraste avec la partie correspondante du récit de Guillaume de Malmesbury, où l'importance de l'anneau est si bien mise en lumière dès le commencement. Il n'est nullement dit que l'événement a lieu lors du mariage du jeune homme, ce qui rend l'histoire moins dramatique[1]. Il en est de même du trait que

que nous avons affaire à un rapprochement purement arbitraire de l'auteur dont la *Kaiserchronik* reproduit le récit ; on pourrait encore supposer que la statue qu'on trouvait sur le château au commencement du XIIe siècle fût différente de la statue du XVe siècle et réellement antique, restaurée en Saint Michel sans être une statue de Vénus.

1) Dans le récit allemand il est dit, v. 13128, éd. Schröder : *Daz vingerlîn zôch er ab der hant, Er gab im* [dem bilde] *sînen gemáhelscaz*. Le sens de *gemáhelscaz* est « anneau de fiançailles ou de mariage » et l'on pourrait voir dans ce mot un souvenir de l'anneau de l'autre récit, qui est en effet un anneau de mariage (« il donna [à la statue] son anneau de fiançailles ») : ce serait une preuve directe de la non-originalité de la version de la *Kaiserchronik*. Mais on peut aussi comprendre : « (le jeune homme) détacha l'anneau de son doigt ; il donna (ainsi à la statue) l'anneau de fiançailles ». C'est ainsi qu'a compris l'auteur d'un récit, inséré dans un manuscrit de la *Chronique* d'Ecko von Repkau (Massmann, *Kaiserchronik*, t. III, p. 928) et qui est la mise en prose, légèrement arrangée, du récit en vers : « De dûvel sprach wiltu mich

le jeune homme croit que la statue se couche à ses côtés : il est bien supérieur dans l'autre version, où Vénus se glisse entre les deux jeunes mariés. Le pieux « chapelain » Eugène, qui s'est occupé, cependant, dans ses jeunes années, d'opérations magiques, a tout l'air d'une copie pâle et maladroite du prêtre-sorcier de l'autre version. En somme, nous constatons que le récit de la *Kaiserchronik* n'est, sur aucun point, supérieur à celui de l'historien anglais ; en revanche, celui-ci est supérieur, à la fois par l'enchaînement logique des événements et par la puissance dramatique de l'ensemble.

Le savant allemand Marcus Landau, dans un travail qui sera cité tout à l'heure, remarque qu'il y a dans le récit de la *Kaiserchronik* une tendance chrétienne (*christliche Tendenz*). Je crois que cette observation est juste. Le rimeur de Ratisbonne reproduit le récit d'un auteur (probablement un clerc, écrivant en latin [1]) qui connaissait la légende dans une forme qui, pour les grandes lignes, coïncidait avec celle conservée par Guillaume de Malmesbury. Cet auteur fut d'avis que, dans ce récit, le christianisme ne remportait pas un triomphe assez éclatant sur les puissances démoniaques ; il résolut, par conséquent, de remanier le conte, d'en faire une histoire de conversion. C'est pour cette raison qu'il plaça l'événement merveilleux sous Théodose, bien connu

lief hebben? — Dat selve willich dich. — *Gif mi to truwe din vingerlin*, dat dû dregest an diner hant ». — Ce passage reste donc douteux.

1) C'est ce qui ressort des bribes de phrases latines insérées dans les vers de la *Kaiserchronik*. Le dernier éditeur de la *Chronik*, E. Schröder, conjecture avec vraisemblance que notre récit, et d'autres de la même compilation (par exemple, celui résumé plus haut sur Julien l'Apostat et la statue de Mercure) furent empruntés par le versificateur allemand à un recueil latin de légendes sur les empereurs romains, légendes nées à Rome, rattachées d'ordinaire à des statues ou des monuments antiques et qu'on retrouve en partie dans les *Mirabilia Romae* (*Monumenta Germaniae*, série in-4°, division *Deutsche Chroniken*, I, p. 66). — Le récit de la *Kaiserchronik* n'a pas eu le même succès que celui de Guillaume de Malmesbury ; en dehors de la chronique allemande en prose citée dans la note précédente, on pourrait peut-être y rattacher un récit de Césaire de Heisterbach (*Dialogus miraculorum*, V, 4), signalé par S. Baring Gould, où il est également question d'un démon et d'un anneau.

au moyen-âge (quelque ignorant qu'on le suppose, même au début du XIIe siècle) par sa lutte contre le Paganisme[1]. Mais, si le héros du récit devenait païen au lieu de chrétien, si l'ensemble du drame devait aboutir à sa conversion, bien des détails durent être sacrifiés, d'autres, notamment celui du prêtre-magicien, modifiés[2].

Si cette supposition est juste — et je crois que, dans l'état actuel de la documentation, elle a pour elle toutes les vraisemblances — nous n'avons plus le droit d'accorder à la rédaction insérée dans la chronique allemande une importance spéciale pour la solution du problème de l'origine de la légende et le seul argument dont on disposait pour faire remonter cette légende aux temps du Paganisme expirant disparaît, dès qu'il est prouvé que la version de la *Kaiserchronik*, n'a pas de valeur originale.

M. Graf qui, dans son livre sur Rome au moyen âge, traite en détail de notre légende, fait valoir un autre argument, qui doit nous empêcher de la faire remonter aux temps de l'ancien Christianisme : la modération à l'égard du polythéisme qu'on découvre dans la légende, quand on l'examine de près. Vénus, après tout, se conduit, dans notre récit, d'une façon assez raisonnable : le jeune homme, par suite d'un acte imprudent, qui constituait un symbole juridique[3] (idée bien médiévale !), est devenu son mari ; elle veut user de ses droits d'épouse : après tout, elle n'exige que ce qui

1) De même, dans une rédaction française en vers qui fait partie du groupe de versions qui dépendent de Guillaume de Malmesbury (publiée par Méon, *Nouveau Recueil*, II, 293) le fait est placé sous « saint Grégoire », évidemment le pape Grégoire le Grand, autre adversaire bien connu du Paganisme. Je note, en passant, que cette rédaction présente de grandes analogies avec celle qui se trouve dans le roman en prose de *Berinus* (XIVe siècle) : les deux versions doivent dériver d'un original commun, non encore retrouvé.

2) Remarquons que, si l'on se représente facilement la transformation d'un récit analogue à celui de Guillaume de Malmesbury en celui de la *Kaiserchronik*, l'opération en sens contraire, la métamorphose d'un récit incohérent en un récit logique et dramatique, serait beaucoup plus difficile.

3) Voir, sur ce point, les remarques du savant hollandais M. Kluyver, dans une étude sur la *Venus d'Ille* de Mérimée, revue *De Gids*, février 1893, p. 364.

lui est dû. Je crois que M. Graf a raison de dire que, dans une légende datant de l'époque où le Paganisme était encore une puissance vivante et redoutée, le ton du récit eût été plus hostile, le rôle des êtres démoniaques plus réellement sinistre[1].

Ne pouvant, par conséquent, admettre l'hypothèse de G. Paris, je juge encore moins admissibles les vues développées jadis par un savant allemand, bien connu par ses recherches de littérature comparée, Marcus Landau[2]. Celui-ci rapproche notre récit du mythe antique, développé par Callimaque et Ovide, d'Acontius et de Cydippe et d'autres récits grecs, d'une légende talmudique, de contes populaires, notés par des folkloristes, etc.; il se trouve dans tous ces récits, ce qui est pour lui l'essentiel de l'histoire de la Statue, la promesse de mariage, accompagnée souvent d'un acte symbolique; ce thème serait mythique et extrêmement ancien. Mais qui ne voit qu'en ramenant un certain nombre de récits, différents par la date et l'origine, à une abstraction de ce genre, on n'aboutit à rien de précis? On se demande pourquoi l'auteur, une fois qu'il était en veine de rapprochements, a négligé d'ajouter tel roman anglais (comme le *Pickwick* de Dickens) où il était question d'un procès en rupture de promesse de mariage. La méthode est évidemment mauvaise; on apprécie, en lisant le travail de M. Landau, le savoir varié de l'auteur, mais on ne se laisse pas convaincre[3].

1) M. Graf cite une légende qui se trouve dans un écrit remontant réellement à l'antiquité chrétienne et où il est également question d'une statue de Vénus, placée à Carthage; dans ce récit, ce n'est pas la déesse qui agit, mais le Diable. Ce récit se trouve dans le traité *De Promissionibus et praedictionibus Dei*, l. IV, c. 6, chez Migne, *Patrologia latina*, vol. 51, col. 841, 842. Je donne ici la référence, celle de M. Graf n'étant pas suffisamment exacte.

2) Voir son étude « das Heiratsversprechen », dans la *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte*, I (1887), p. 13 et suiv.

3) Encore moins convaincants sont les rapprochements avec des récits scandinaves, proposés par S. Baring Gould, *Curious Myths of the Middle Ages* (London, 1877), p. 226.

Quelques années avant l'apparition de l'étude de Landau, une tout autre solution du problème avait été proposée par le romaniste italien, M. Graf, dans son grand ouvrage, que nous avons déjà eu occasion de citer, sur Rome dans les souvenirs du moyen âge. Convaincu, à juste titre, qu'un récit, qui se présente comme une légende locale de Rome, doit être expliqué comme tel, M. Graf cherche la solution du problème, non, comme Landau, dans une abstraction, mais dans quelque chose de concret, *la statue*. Il voit le point de départ de la légende dans une statue antique de Vénus, qui aurait été trouvée réellement à Rome, durant le moyen âge, et dans les suppositions d'influences démoniaques, malfaisantes, qui devaient s'y attacher. Encore bien des siècles plus tard, si, pendant la première nuit nuptiale d'un jeune couple, tout n'allait pas à souhait, on songeait de suite à de la magie, à des maléfices. Supposons que quelque accident de ce genre se soit présenté dans un jeune ménage, demeurant dans le voisinage de la statue récemment déterrée : on était naturellement amené à mettre en cause l'idole des païens. Le détail de l'anneau peut avoir son origine dans un fait réel, accidentel, ou bien il peut avoir été imaginé après coup, pour rendre l'événement plus dramatique. L'imagination populaire aura fait le reste.

Cette explication paraît très vraisemblable. Il doit y avoir une raison pourquoi c'est justement Vénus qui est devenue l'héroïne d'un récit populaire. On pourrait supposer *a priori* qu'on eût plutôt choisi Diane, que la mythologie populaire de la basse Antiquité avait identifiée à la déesse à la fois redoutable et populaire des Grecs, Hécate[1]. Il semble, en effet, que Diane ait été une figure encore très vivante dans les premiers siècles du moyen âge, mais plus tard elle disparaît,

1) Comp. E. Rohde, *Psyche*, II, 84, note 2 (2e édit.). Rohde se trompe cependant en citant comme une œuvre du VIe siècle le traité *De Spiritu et anima*, autrefois attribué à saint Augustin ; cette compilation ne saurait être antérieure au XIIe siècle. Voir aussi J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Hexenwahns*, p. 38.

au moins comme tradition populaire. Les mentions d'elle qu'on trouve aux XIIe, XIIIe siècles reproduisent des textes latins plus anciens et ne reflètent plus des croyances populaires réellement vivantes. Il est vrai qu'on retrouve le nom de *Diane* dans différents dialectes romans, mais comme nom commun, avec le sens de « fée, sorcière », même de « cauchemar »[1]. Vénus, au contraire, figure dans notre récit comme un personnage individuel et bien vivant : il y a lieu de croire que ce furent justement les œuvres d'art auxquelles son nom était attaché qui furent cause de cette popularité durable. C'est aux spécialistes de l'archéologie classique d'expliquer pourquoi les statues de Vénus sont si particulièrement nombreuses ; mais le fait est là : dans toute collection d'antiques quelque peu considérable, on trouve l'image d'Aphrodite, représentée par un certain nombre d'exemplaires ; en Italie, qui était sous les Empereurs le centre de la vie et de l'art antiques, ces statues ont dû être innombrables et au moyen âge on a dû en découvrir fréquemment. M. Graf cite une très belle statue de Vénus, qui aurait été trouvée à Rome même et que mentionne le chroniqueur anglais Ranulf Higden (XIVe siècle)[2] et on en a trouvé ailleurs : c'est ainsi que la figure nue de la Sagesse, sur le piédestal de la statue allégorique bien connue de la ville de Pise (XIVe siècle) est l'imitation évidente d'une Vénus antique[3]. Et quelque ignorants qu'on se représente les gens des Xe et XIe siècles, il se sera toujours trouvé des personnes qui ont su donner à ces images nues ou demi-nues leur nom véritable. Vénus, la déesse courtisane, était suffisamment connue, ne fût-ce que par

1) Voir A. Thomas, dans *Romania*, XXXIV, 201.

2) *Polychronicon*, éd. Babington, I, 224, dans une énumération de statues antiques, entremêlée de légendes, qui semblent empruntées en partie aux *Mirabilia Romae*.

3) On a cherché des rapports entre cette figure et une trouvaille de statues antiques, parmi lesquelles probablement une ou deux statues de Vénus, faite sur le territoire de Sienne, dans la première moitié du XIVe siècle et sur laquelle nous revenons à l'instant.

les invectives des auteurs ecclésiastiques[1].

Ceci nous amène à une autre considération : l'influence du clergé. Quand nous voyons au x[e] siècle l'évêque Atton de Verceil mettre les fidèles en garde, dans un sermon spécial, contre des coutumes assez inoffensives, mais non strictement chrétiennes, de la Saint-Jean[2], nous avons le droit de supposer que les prédicateurs italiens auront fréquemment mis en garde leurs auditeurs contre les idoles démoniaques de l'Antiquité, chose bien faite pour créer, autour de ces restes du paganisme, une atmosphère de mystère et de terreur. Un exemple frappant des idées qu'on rattachait à ces statues, à une époque plus récente et plus éclairée que le xi[e] siècle, nous est fourni pour un fait qui se passa au milieu du xiv[e] siècle. Dans la première moitié de ce siècle, en tout cas avant l'an 1348, on avait trouvé sur le territoire de Sienne des statues antiques ; une de ces statues, probablement une Vénus, fut placée sur une fontaine publique ; mais lorsque plus tard, dans une guerre contre Florence, la République eut des revers, on les attribua aux honneurs publics, rendus à une statue païenne, et le monument fut condamné comme *inhonestum* ; il fut brisé et les morceaux enterrés en territoire florentin, probablement pour attirer des malheurs sur la ville de Florence[3]. Si un tel acte était possible en 1357, du temps de Pétrarque et de Boccace, on peut se faire une idée de l'impression qu'a dû produire une « idole » de Vénus, quelques siècles plus tôt, dans la sombre atmosphère du dixième ou onzième siècle. Et, d'autre part, les récits, si

1) On pourrait nous opposer la *Vénus* de Trèves, lapidée pendant des siècles par de pieux pèlerins, qui la prenaient pour Diane, déesse qui aurait été adorée à Trèves du temps du paganisme. Mais il ne faut pas oublier que ces pèlerins agissaient ainsi sous l'influence d'une légende locale, préexistante, dans laquelle Diane jouait un rôle. On peut consulter sur cette statue de Trèves une étude de Florencourt, *Der gesteinigte Venustorso*, dans les *Jahrbücher des Vereines von Altertumsfreunde im Rheinlande*, XIII (1848), 128.

2) Comp. *Revue des traditions populaires*, XXV (1910), 463-465.

3) Voir A. Mahler, *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, année 1905, p. 624 ; J. von Schlosser, dans le *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des ... Kaiserhauses*, XXIV, 141.

singuliers des *Mirabilia Romæ*, que nous retrouvons en partie dans la *Kaiserchronik*, nous prouvent que, en dehors de ces impressions sinistres, les statues antiques attiraient à Rome l'attention, faisaient travailler les têtes imaginatives.

Une fois qu'un récit rudimentaire se fut répandu sur les influences démoniaques qui partaient d'une statue de Vénus et qui avaient un moment menacé le bonheur de deux jeunes mariés, il était facile de trouver des détails pour l'orner et le compléter. Le trait de l'anneau attaché d'abord à la statue, puis restitué, rappelle, selon la remarque de M. Graf, la charte par laquelle un homme cède son âme au Diable (*Theophilus* et légendes apparentées), charte qui est ensuite restituée au pécheur, par suite de l'intervention des puissances célestes. Et le cortège nocturne de Satan[1], dans notre récit, rappelle encore l'apparition, à minuit, de Satan et de ses démons, dans la même légende, si populaire, de Théophile. Ce qui est remarquable, c'est l'absence, dans les deux descriptions, des détails grotesques et écœurants qui se trouvent plus tard, dans des descriptions analogues, à l'époque des procès de sorcellerie : à l'exception du costume trop léger de Vénus et de quelques gestes peu décents de la déesse, tout se passe, en somme, dans notre récit, très convenablement. L'histoire de la fin terrible du prêtre-magicien Palumbus, qui a tout l'air d'une adjonction postérieure, est empruntée à une autre légende romaine, celle du pape-magicien Silvestre II (Gerbert).

Bien entendu, de pareils problèmes se rattachant à des légendes populaires, sont complexes; en outre, une expérience journalière nous apprend que les raisonnements les plus ingénieux et, en apparence, les mieux fondés, peuvent

1) J'ai expressément exclu de ce travail l'étude des imitations modernes de notre légende : je ne puis cependant m'empêcher de noter ici la jolie trouvaille du romantique allemand F. von Gaudy, qui place la scène de l'action près de Vérone et laisse se dérouler la procession infernale sur le lac de Garde, en face des ruines de la villa de Catulle, le grand poète antique de l'amour. Voir sa nouvelle *Frau Venus* dans *Sämmtliche Werke* (Berlin, 1844), XIV, 31, et suiv.

être mis à néant par la découverte de textes nouveaux[1]. Dans l'ordre spécial de recherches qui nous occupe, l'exemple de la légende, analysée plus haut, de Julien l'Apostat et de la statue de Mercure, doit nous exhorter à la prudence ; sans l'heureuse conservation du roman syriaque, tout le monde prendrait cette légende pour une création du moyen âge occidental. Il est donc possible qu'un jour la découverte d'un texte très ancien vienne, pour la légende de la Statue de Vénus, renouveler l'aspect de la question ; mais, en dehors de cette possibilité qui, à vrai dire, ne nous paraît guère vraisemblable, et en tenant compte uniquement de la documentation actuelle, nous sommes amenés à la conclusion que notre légende s'est formée longtemps après le triomphe définitif du christianisme et la chute de l'Empire d'Occident, dans la Rome à demi barbare du x[e] ou xi[e] siècle. L'histoire de la Statue, si saisissante dans sa bizarrerie, prend place pour nous parmi les récits légendaires, moins nombreux qu'on ne le croit, qui n'ont pas seulement été exploités et développés par les hommes du moyen âge, mais qui sont réellement d'invention médiévale.

G. HUET.

1) Il est également bien entendu que notre explication ne porte que sur le récit, si nettement italien, de la Statue. Dans la légende bien plus récente du Tannhäuser, le nom de Vénus doit s'expliquer par des influences littéraires : on sait qu'à partir du xii[e] siècle, Vénus, « la déesse d'amour », est fréquemment mentionnée dans les littératures en langue vulgaire, de l'Allemagne, aussi bien que de la France et des Pays-Bas. L'antiquité même de la légende de la Statue exclut pour celle-ci la possibilité d'une explication de ce genre. — Voir pour la légende du Tannhäuser, la belle étude de G. Paris, *Légendes du moyen âge* (Paris, 1903).

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. Estlin Carpenter. — **Comparative Religion.** Home University Library. Londres, Williams and Norgate. 1 vol. in-18 de 256 pages. 1913. Pr. : 1 sh.

L'histoire des religions tend de plus en plus à affirmer son caractère autonome par la production de véritables manuels qui portent, les uns, sur la description successive des divers systèmes religieux, comme les Manuels d'hiérographie devenus classiques de C. P. Tiele et Chantepie de la Saussaye ; les autres, sur les éclaircissements à tirer de la comparaison entre les phénomènes religieux de toute provenance, tels les traités généraux d'hiérologie publiés sous une forme abrégée par Farnell, Jastrow, Jevons, Louis Jordan, Tisdall, etc. Cette dernière catégorie vient de s'enrichir d'un petit volume, *Comparative Religion*, dû à M. Estlin Carpenter, Principal du Manchester College à Oxford. C'est assurément un des meilleurs abrégés que je connaisse sur le sujet. Dans un genre de travail où il est si difficile et si nécessaire d'être à la fois exact, clair et complet, l'auteur a su éviter la sécheresse ordinaire des résumés, la superficialité si fréquente parmi les ouvrages de vulgarisation et l'esprit de système qui gâte trop souvent les généralisations des spécialistes même les mieux intentionnés.

Il faut être du métier pour se rendre compte du labeur représenté par ces 256 pages ou plutôt par les travaux qui en ont été la préparation forcée. En effet, pour avoir quelque valeur, de pareilles synthèses présupposent l'étude approfondie de tous les points qu'il s'agit de développer proportionnellement à leur importance relative, de formuler en quelques phrases adéquates et d'enchâsser à leur place logique dans un aperçu d'ensemble.

L'auteur ne s'arrête pas à la question d'origine première, autrement que pour constater dans son *Introduction*, à la suite de l'archéologie préhistorique, la trace de rites religieux dans les dernières périodes de

l'âge de la pierre. Après un rapide exposé des principales religions mortes et vivantes (*The Panorama of Religions*), il aborde les religions des peuples situés au bas de l'échelle sociale (*Religion in the lower Culture*) et fait ressortir avec une prudente modération les conclusions qu'on peut en tirer raisonnablement pour retrouver les antécédents des religions historiques. Il insiste particulièrement sur la notion de *mana* dont il croit pouvoir établir l'impersonnalité et l'universalité dans les premières manifestations observables du sentiment religieux. Cette croyance à une puissance mystérieuse dont l'homme cherche à s'assurer le concours lui paraît avoir précédé la conception de personnalités distinctes de leur enveloppe visible ; il la met à la base de la magie aussi bien que de la religion. Il estime, au surplus, que religion et magie se sont produites simultanément. Sur ce dernier point, toutefois, ses conclusions manquent un peu de netteté. Ne serait-ce point parce qu'à ses yeux le trait distinctif de la magie, ce serait de servir l'intérêt individuel, tandis que la religion aurait exclusivement pour objet le service de la communauté ? Cependant lui-même reconnaît (p. 76) que « l'essence de la magie gît dans une sorte de compulsion ou de contrainte », tandis que la religion implique une attitude de surprise (*wonder*) et de soumission vis-à-vis d'énergies que l'homme se sent impuissant à maîtriser. En réalité, la magie, envisagée comme moyen de contrainte à l'égard de puissances surhumaines, est employée aussi bien dans l'intérêt de la communauté que dans celui des particuliers et réciproquement la religion, si par là on entend la propitiation qui suppose la liberté de l'être invoqué, se constate également dans les rapports que les individus cherchent à nouer avec les pouvoirs supérieurs, et cela dans toutes les étapes de la civilisation, bien qu'avec prédominance croissante de la religion sur la magie.

Tout en concédant à l'école sociologique l'étroit rapport des manifestations religieuses avec les conditions du milieu social et en expliquant la ressemblance intrinsèque des phénomènes religieux par l'identité des procédés de l'esprit humain, M. Carpenter fait observer que les modifications de ces phénomènes ont toujours dû commencer, à un moment donné, dans l'esprit d'un individu et que, par suite, la psychologie a son mot à dire dans l'explication des évolutions religieuses. — Il reconnaît l'importance du *tabou* qu'on peut regarder comme la face négative du *mana* et fait une part suffisamment large au totémisme, mais sans lui attribuer un caractère primordial et surtout universel.

Deux chapitres sont consacrés, l'un au développement de la croyance

(*Spirits and Gods*) où l'auteur cherche à montrer la transition du naturisme au spiritisme et de celui-ci au polythéisme ; l'autre aux pratiques qui y correspondent respectivement (*Sacred Acts*) ; un troisième chapitre s'occupe des « Produits sacrés » (*Sacred Products*), c'est-à-dire la mythologie, la littérature sacrée, les oracles, les institutions religieuses en général. — Il y aurait quelques réserves à faire sur cette classification. D'abord l'auteur expose lui-même (p. 20) que le premier objet à comparer ce sont les manifestations extérieures, celles-ci étant plus faciles à observer et à contrôler que les croyances. Ensuite, les matières qu'il a comprises en troisième ligne sous la dénomination de « Produits sacrés » rentrent les unes dans les pratiques (par exemple, les procédés de divination) ; les autres, comme les mythes et textes sacrés, dans le domaine des croyances.

Les deux derniers chapitres : *Religion and Morality*, où il se maintient au point de vue exclusivement historique pour établir les rapports de la religion avec la morale et *Problems of Destiny* où il étudie spécialement les solutions de l'eschatologie religieuse, figurent parmi les meilleurs du livre.

Il est à remarquer que chacune de ses assertions est accompagnée d'exemples généralement bien choisis et empruntés à des sources sûres, sauf qu'il accorde peut-être trop de crédit aux formules orales reproduites par certains interprètes des croyances locales, missionnaires, voyageurs ou même indigènes convertis, qui les traduisent inconsciemment dans le langage d'une autre foi.

GOBLET D'ALVIELLA.

LEWIS R. FARNELL. — **Greece and Babylon.** *A comparative sketch of mesopotamian, anatolian and hellenic religions.* In-8°, XII-312 p. — Edimbourg, T. Clark, 1911.

De la masse des faits religieux classés dans les 5 volumes de ses *Cults of the greek States*, M. Farnell aime à tirer, sous forme de conférences, quelques aperçus, aussi solides que brillants, sur les caractères généraux de la religion grecque. Dans ce nouveau volume, où il réunit les conférences faites à Oxford, en 1911, pour inaugurer la *Wilde lectureship in natural and comparative religion*, M. Farnell a voulu montrer ce qui subsiste aux yeux de l'érudition moderne de la vieille

théorie de l'influence des religions orientales sur celle de la Grèce, théorie si malencontreusement rajeunie par le panbabylonisme. Inutile de dire ici qu'il n'en reste rien : jusqu'à la conquête d'Alexandre, il n'y a presque aucun indice sérieux de contact sur le terrain religieux entre le monde sémitique et le monde hellénique (sauf pourtant — M. F. n'aurait pas dû l'oublier — à Chypre pour Aphrodite et Adonis).

Les analogies sur lesquelles se fondait l'ancienne théorie s'expliquent aujourd'hui par la religion qui a précédé dans la mer Égée celle des Grecs de souche aryenne. Qu'il s'agisse de caractères généraux comme la prédominance de la divinité féminine ou de rites spéciaux tels l'hiérodulie de Corinthe ou le *tabou* du porc à Praisos, ou encore d'insignes divins comme la bipenne, leur présence en Grèce apparaît comme un héritage de cette religion égéenne qui semble avoir été en contact étroit avec la religion hétéenne. En dehors de ce contact (sur lequel M. F. n'a pas assez appelé l'attention) entre cette religion préhellénique qui a laissé tant de traces dans les plus vieux cultes de la Grèce et cette religion anatolienne qui en a laissé encore plus dans les cultes indigènes de la Cappadoce, de la Lydie ou de la Carie, il aurait fallu faire une place plus grande à l'invasion aryenne qui, du XVIIIe au VIIIe siècle, se répandit également en Asie Mineure et en Grèce. Elle peut expliquer certains points de contacts puisque des populations de même origine et de langue analogue se sont alors étendues de la Caspienne à l'Adriatique ; mais elle explique surtout pourquoi le monde chaldéen est resté, jusqu'à sa conquête par Alexandre, si inconnu de la Grèce : entre elle et lui, les cultes anatoliens formaient un bloc compact qui empêcha pendant de longs siècles l'Oronte ou l'Euphrate de se verser dans l'Eurotas ou le Céphise.

Dans dix chapitres, M. Farnell a étudié comparativement les grands phénomènes religieux en Grèce et en Babylonie. Le caractère de conférences qui reste à ces chapitres y a encore accru cette allure discursive familière aux savants anglais. Essayons d'en extraire, sous forme de tableau, toutes les différences qui y sont mises successivement — et un peu confusément — en évidence entre les deux systèmes religieux des Hellènes et des Sémites.

Grèce.	*Babylone.*
Les dieux conçus comme des humains supérieurs, chacun dans sa spécialité, et immortels.	Les dieux conçus comme des êtres surnaturels, à capacités d'abord indéfinies.

Sauf pour la Terre-Mère, peu de personnifications des puissances naturelles.	Personnification de toutes les grandes forces élémentaires.
Rôle médiocre des personnifications astrologiques ou allégoriques : une fatalité rationnelle domine le monde divin.	Caractère anormal, irrationnel et irresponsable des dieux : développement de l'astrolâtrie et de l'astrologie.
Rapide réduction des caractères zoo- ou phytomorphiques en attributs portés par le dieu comme vêtement, tenus par lui comme insigne, ou l'accompagnant à titre d'animal favori ou de plante préférée.	Presque tous les dieux conservent en leur personne même quelque trace de leurs origines animales ou végétales.
Prédominance des dieux sur les déesses.	Prédominance du principe féminin.
Groupement des dieux par paires ou couples, qui s'ordonnent en une hiérarchie organisée, générale pour le monde grec.	Groupement trinitaire des dieux. — Hiérarchie spéciale pour chaque cité ou chaque état.
L'influence de l'organisation politique en cités républicaines donne aux dieux un caractère politique et social avec divinité principale tutélaire pour chaque cité, mais sans exclusivisme.	L'influence des monarchies autocratiques accentue le caractère despotique et dynastique des dieux ; chaque dynastie a son patron divin qui cherche à l'emporter sur les autres dieux. — Le dieu est avant tout le père du roi.
Prédominance du caractère bienveillant et favorable.	Prédominance du caractère destructeur et redoutable.
Réduction au *minimum* de la démonologie, de la crainte des esprits, de la terreur de l'autre monde et de ses supplices.	Développement au maximum de la démonologie, de la crainte des esprits, de la terreur de l'enfer et de ses supplices.
Caractère rationnel du commerce avec les dieux. Presque pas de prières : des demandes définies qui, si les rites sont bien observés, doivent être exaucées.	Développement de la prière, de l'exorcisme, de toutes les formes de la magie : les dieux secondaires ou démons comme intercesseurs.
Le polythéisme s'accentue et s'humanise de plus en plus.	Tendance au polythéisme naturiste et astral, d'où au monothéisme.
La dévotion ne dépasse pas les limites de la raison : la *deisidaimonia* n'est que politesse et respect envers les dieux ; la *némésis* et l'*até* que des sentiments humains d'équilibre et de modération.	Exaltation, extatisme, mysticisme, ascétisme, fanatisme, fatalisme ; les dieux jaloux.
Pas de caste sacerdotale : la plupart des prêtres sont des fonctionnaires.	Caste sacerdotale très influente et très riche.

Prédominance des sacrifices non sanglants ; plus de sacrifice humain réel ; le sacrifice est alimentaire et communiel.	Prédominance des sacrifices sanglants et des rites cathartiques ; grand emploi de l'encens, vestiges de sacrifices humains ; les fidèles ne participent pas à la victime.
Grand rôle de la consultation des dieux par les oracles et l'incubation dont Apollon et Asklépios ont hérité de la Terre-Mère.	Consultation des dieux surtout par l'hépatoscopie et toutes les formes d'horoscopie et d'astrologie.
Le sentiment religieux populaire se manifeste dans les mystères de caractère naturaliste, simple et noble.	Pas de mystères ; le sentiment religieux de la masse se traduit surtout dans la magie, l'astrologie et la sorcellerie.

Nous ne poursuivrons pas ce tableau comparatif en ce qui touche aux rites où les différences paraissent plus difficiles à saisir — déjà celles que nous avons indiquées relativement au sacrifice sont contestables, — et celà surtout parce que nous ignorons encore beaucoup du rituel et de la liturgie chaldéenne. Sans pouvoir entrer ici dans une discussion détaillée, je signalerai deux questions importantes où je ne crois pas pouvoir suivre M. Farnell : quand il soutient que la croyance à la mort et à la résurrection annuelle de certains dieux n'aurait pas été répandue chez les Sémites alors qu'il admet qu'elle fut connue en Grèce et en Anatolie pour les seuls cultes agraires — et quand il prétend, par contre, que la prostitution sacrée et la défloration rituelle seraient des caractères distinctifs des religions sémitiques. Des ouvrages récents nous fourniront bientôt l'occasion de revenir sur ces questions. Mais, quoi qu'il en soit de ces points particuliers — et même en ce qui les concerne, — l'ouvrage du professeur d'Oxford n'en est pas moins d'une lecture aussi agréable qu'éminemment suggestive [1].

A. Reinach.

1) Il y a malheureusement pas mal de traces de composition — ou de revision — trop hâtive. Il nous faut mettre le lecteur en garde contre certaines affirmations que la légitime autorité de Farnell risque de faire admettre sans contrôle.

P. 45. Il n'aurait pas fallu adopter sans réserves l'explication que Frazer a donnée des reliefs de Boghaz-Keui où il voit une hiérogamie : rien de plus conjectural (cf. *RHR.*, 1913, II, p. 5).

P. 64, 74. C'est également bien légèrement que M. F. affirme qu'il n'y a aucune raison de croire que Cybèle ait été jamais adorée sous forme de lionne. Le culte du lion étant certain en Phrygie (ainsi qu'en Macédoine, Syrie et

Johannes Mueller. — **Beitraege zur Erklaerung und Kritik des Buches Tobit.**

Rudolf Smend. — **Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhaeltnis zu Aesop** (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XIII). — Giessen, Töpelmann, 1908, 125 pages, 4 mark, 40.

Le roman d'Aḥiqar a les honneurs de l'actualité. Ce conte, dont il

Éthiopie), celui de la lionne est hautement probable (je me suis expliqué sur ce point, *Rev. d. Et. grecques*, 1913).

P. 72. Il est faux de parler de l'introduction tardive du coq en Europe (voir ma note sur *L'origine du coq*, dans *L'Anthropologie*, 1910, p. 15).

P. 112. Comment M. F. peut-il donner comme certain que Sinope soit une fondation *assyrienne* (confusion d'*assyrien* avec *leuko-syrien*, cf. *RHR*, 1913, II, p. 16) qui devrait son nom à Sin, le dieu-lune *babylonien* ?

P. 118. Pourquoi Mégare, au lieu de signifier « les grottes » (*megara*), ce qu'explique l'aspect de la région, devrait-elle son nom aux « sanctuaires de la déesse infernale »?

P. 236. Sur la question des *oulochytai* et les rites du sacrifice en Grèce, il aurait fallu consulter l'ouvrage de Stengel sur les *Opfergebräuche* que nous avons analysé ici *RHR*, 1912. Sur celle du sacrifice humain chez les Sémites, celui de E. Mader et, en général, les articles que M. Loisy publie sur le sacrifice depuis 1910 dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*.

P. 254. On ne peut affirmer qu'Attis soit une divinité pré-aryenne : beaucoup de savants la croient thraco-phrygienne à cause de la forme Atys (cf. Kotys) et pour d'autres raisons. Toutes les pages où M. F. cherche à prouver qu'il n'y a pas trace de l'idée du dieu sacrifié, de sa passion et de sa résurrection annuelles, chez les Sémites, me paraissent fondées sur une étude trop rapide des faits. Sous prétexte que Tamouz est d'origine sumérienne, Sandon d'origine hétéenne, Attis d'origine phrygienne, le taurobole d'origine mithraïque (tous faits sujets à discussion), on ne peut récuser ni la *résurrection d'Héraklès* à Tyr dont parle Josèphe depuis qu'elle peut s'appuyer sur l'autorité d'une inscription, ni tous les faits aujourd'hui bien connus relatifs au roi de mascarade chez les communautés juives de Babylone, Antioche et Alexandrie (*Pourim*, *Saturnalia*, etc.). De même, on ne saurait affirmer que les prêtres émasculés de la Déesse syrienne n'aient fait que copier les Galles de la Déesse phrygienne.

Il y a bon nombre de négligences dans l'impression : ainsi : Perdriyet (p. 237), Polynaenus (p. 239), Dickie (p. 211). Le célèbre sarcophage de Hagia Triada est dit de Phaistos (p. 69, 71) et, même, de Praisos (p. 65). — Il n'y a aucune homogénéité dans les transcriptions : ainsi, dans la même phrase on lit Klumenos et Harpalyke (p. 239) ; ailleurs se succèdent : *hierodouli* (p. 272), *hierodulai* (p. 276), *hierodoulai* (p. 281).

existe de nombreuses versions, en syriaque, en arabe, en arménien, en éthiopien, en slave, en roumain, en néo-syriaque, en grec aussi puisqu'il a été incorporé dans la Vie d'Ésope, a été étudié avec un intérêt croissant depuis que Hoffmann a remarqué, il y a une trentaine d'années, qu'il est fait allusion aux aventures d'Aḥiqar et de son neveu Nadan dans le livre de Tobie. L'intérêt pour l'antique roman — et subsidiairement pour l'écrit deutérocanonique où il est visé — n'a fait qu'augmenter à la suite de la découverte, parmi les papyrus d'Éléphantine, d'un manuscrit araméen reproduisant une partie du conte en question et remontant, à ce qu'il semble, au v[e] siècle avant notre ère.

La brochure que nous annonçons — un peu tardivement — a paru avant la publication de ces précieux fragments, et l'aspect de certaines questions a sensiblement varié depuis. Mais, sur d'autres points, les recherches exposées dans les deux travaux qui forment le volume ont conservé toute leur valeur et quiconque voudra se faire une opinion raisonnée sur Tobie ou sur Aḥiqar aura profit à les étudier de près.

1. M. Johannes Müller, dans le premier de ces mémoires, soumet à un examen très personnel et très serré les principaux problèmes qui se posent au critique à propos du livre de Tobie. S'il n'arrive pas, en général, à en dissiper les obscurités, il a du moins tiré des éléments dont nous disposons toute la somme de lumière qu'ils paraissent comporter.

Il adopte, avec raison, l'idée, soutenue en particulier par M. Cosquin (*Revue Biblique*, 1899, p. 62-73 ; 511-521), que l'histoire de Tobie est une adaptation juive du conte du « Mort reconnaissant ». Dans ce récit, dont le thème est très répandu, un mort aide son bienfaiteur à épouser une riche héritière, dont les prétendants étaient tués par un démon ; il le sauve d'un danger couru au bord des eaux ; puis il réclame la moitié du bénéfice. De là la grande importance attachée dans le livre de Tobie au devoir d'ensevelir les morts. Toutefois, la principale leçon que l'adaptateur juif entend tirer du récit, c'est qu'un Israélite ne doit épouser qu'une compatriote (non pas nécessairement une de ses parentes, d'après M. Müller).

En réunissant diligemment les rares indices que fournit le livre, l'auteur établit avec assez de vraisemblance que cette calme idylle doit être antérieure aux persécutions de l'époque des Maccabées ; bien qu'elle prêche, en effet, la séparation d'avec les païens, elle ne respire pas contre eux la haine farouche qui anime les livres d'Esther et de Judith.

M. Müller soutient, sans preuve bien décisive, que Tobie a dû être

composé en Palestine, et par conséquent en hébreu ou en araméen. Pour établir positivement que notre texte grec remonte à un original sémitique, il faudrait y relever des fautes qui ne puissent s'expliquer que par l'erreur d'un traducteur. L'auteur croit en reconnaître quelques-unes, mais sans oser lui-même être très affirmatif.

Parmi les diverses recensions du texte grec de Tobie, on donne, en général, la préférence à la plus courte, celle que contiennent les manuscrits *Alexandrinus* et *Vaticanus*. M. Nestle (*Septuagintastudien* III, 1899, p. 22-27) a, avec beaucoup de vivacité, soutenu l'antériorité de la forme la plus longue, celle du *Sinaiticus* et de la *Vetus Latina*. M. Müller, après une étude détaillée, aboutit à cette conclusion, qui paraît fort sage : que les deux textes sont très corrompus et qu'il ne faut suivre systématiquement ni l'un ni l'autre, que l'on doit même souvent recourir soit à une 3e recension (fragmentaire) donnée par quelques manuscrits minuscules, soit aux versions plus récentes (Vulgate, aram., hébr.).

Quant aux allusions à l'histoire d'Aḥiqar qu'on lit dans le livre de Tobie, M. Müller, développant une idée émise déjà par M. Théodore Reinach, soutient qu'elles y ont toutes été interpolées après coup[1]. Mais il n'a pas, non plus que M. Smend qui adopte la même conclusion, apporté de preuve bien topique à l'appui de sa thèse. Il est vrai que ces allusions n'ont, en général, pas de lien étroit avec le fil de l'histoire de Tobie, et qu'elles font l'impression d'être des hors d'œuvre, des pièces rapportées. Mais pourquoi ne serait-ce pas le rédacteur même du livre de Tobie qui, pour faire rejaillir sur son héros quelque chose de la popularité de l'illustre Aḥiqar, aurait établi un lien artificiel entre les deux personnages ? On s'explique beaucoup mieux, dans cette hypothèse, que les aventures de Tobie se déroulent dans le même cadre que celles d'Aḥiqar — en Assyrie, sous les règnes de Sennachérib et d'Assarhaddon — et que les deux livres présentent le même mélange caractéristique de récits et de sentences morales : il est difficile de croire qu'il n'y ait là que des coïncidences fortuites. Il paraît beaucoup plus vraisemblable que l'auteur de Tobie a connu et pris pour modèle la légende d'Aḥiqar. Cette probabilité devient presque une certitude, maintenant que nous avons la preuve que ce conte était déjà

1) M. Reinach, moins absolu, regardait comme primitif l'un des passages visant les aventures d'Aḥiqar, Tob., 14, 10-11a (*Revue des Études juives*, 1899, p. 11-12.)

populaire, dans une colonie juive perdue au fond de la Haute Égypte, deux ou trois siècles auparavant. Ahiqar joue, du reste, une fois, un rôle actif dans les aventures de Tobie : c'est lorsqu'il obtient le retour du vieillard à Ninive (Tob., 1, 21-22). Le but de ces allusions, où l'illustre conseiller des rois d'Assyrie est présenté avec insistance comme un parent de Tobie, est en même temps d'annexer au judaïsme un personnage qui passait dans tout l'Orient pour le modèle accompli de la sagesse.

M. Johannes Müller estime que l'histoire d'Ahiqar, telle que l'a connue l'auteur des allusions qu'on lit dans Tobie, n'était pas le roman que donnent les versions syriaque, arabe et autres. Mais les divergences sur lesquelles il s'appuie sont plus apparentes que réelles, comme le montre avec raison M. Smend (p. 116-119). Ce qui est vraisemblable *a priori*, c'est que, au temps du rédacteur du livre de Tobie, la biographie d'Ahiqar n'avait pas encore reçu tous les embellissements que présentent les récits courants. Elle avait, toutefois, déjà été amplifiée depuis le ve siècle, s'il est vrai que la mention du voyage d'Ahiqar en Élymaïde, c'est-à-dire en Perse (Tob., 2, 10) se rapporte à l'expédition que Nadan fit faire à son oncle pour pouvoir l'accuser ensuite d'avoir conspiré avec *le roi des Perses* (d'après un texte arabe). La version donnée par le papyrus d'Éléphantine paraît, en effet, ignorer cet épisode des fausses lettres au moyen desquelles Nadan donne à Ahiqar les apparences d'un traître : d'après le nouveau texte, le vieux conseiller est en retraite, à la campagne (et non à la tête d'une armée), lorsque Nadan le perd dans l'esprit du roi.

2. On a remarqué depuis longtemps que l'histoire entière d'Ahiqar fut introduite, à peine démarquée, dans la biographie d'Esope, la célèbre *Vita Aesopi* que traduisit notre La Fontaine.

Ce sera le mérite durable de M. Smend d'avoir démontré que la parenté entre Esope et Ahiqar va beaucoup plus loin. Presque tous les apologues que le sage conseiller de Sennachérib raconte à son neveu pour lui faire sentir son ingratitude se retrouvent, avec des variantes plus ou moins considérables, dans la collection des fables qui circulaient dans le monde grec sous le nom d'Esope. Et M. Smend me paraît avoir établi, dans certains cas au moins, que la priorité doit être attribuée au roman sémitique.

Prenons, par exemple, la fable de l'oiseau et du piège. Voici la version d'Ahiqar. Un oiseau vit un piège tendu et lui dit : « Que fais-tu là ? » Il lui dit : « Je prie Dieu ». « Et qu'as-tu dans la bouche ? » lui

demanda l'oiseau. « Un repas pour les hôtes [du sacrifice] », répondit le piège. L'oiseau vint mordre à l'appât; le piège tomba sur lui. L'oiseau, en se débattant, s'écriait : « Si c'est là le repas pour les hôtes, puisse le dieu que tu pries ne pas écouter ta voix! »

Et voici la fable d'Esope. « Un oiseleur posait des pièges. Une alouette le vit et lui demanda : « Que fais-tu? » Il dit : « Je fonde une ville ». Comme il s'était éloigné un peu, l'oiseau, se fiant à ses paroles, s'approcha et mangea l'appât sans s'apercevoir qu'il était pris dans des lacets. L'oiseleur accourut et le saisit; et l'alouette lui dit : « Si ce sont là les villes que tu fondes, tu ne trouveras pas beaucoup d'habitants ».

C'est la fable d'Aḥiqar qui est très certainement le prototype de l'apologue hellénique, non seulement parce qu'elle est mieux venue, mais parce qu'elle renferme un jeu de mots intraduisible en grec : « tendre » (en parlant d'un piège) et « prier » s'expriment en araméen par deux mots presque identiques : *ṣelâ'* et *ṣallêy*.

Ce qui confirme que bon nombre des fables ésopiques ont été empruntées à une source sémitique, c'est que Babrius, qui mit en vers plusieurs d'entre elles, attribue expressément au genre lui-même de l'apologue une origine assyro-babylonienne : « La fable, ô fils du roi Alexandre, est une antique invention des Syriens, qui vivaient autrefois sous Ninus et sous Bel; mais le premier, dit-on, qui en ait raconté aux Grecs, fut Esope le sage; etc... »

Et il se trouve ainsi que le vieux conte babylonien a, par l'intermédiaire des Grecs, contribué à la naissance de quelques-unes des plus gracieuses productions de la littérature française, puisque plusieurs des sujets esquissés déjà dans le livre d'Aḥiqar paraissent avoir servi de thèmes à des fables de La Fontaine comme « l'Oiseau blessé d'une flèche » (II, 6), « le Serpent et la lime » (V, 16), « la Chatte métamorphosée en femme » (II, 18; cf. IX, 7), « le Cerf et la vigne » (V, 15)[1].

La partie du travail de M. Smend relative à l'âge et au milieu d'origine du roman d'Aḥiqar ne peut plus être maintenue dans son inté-

1) Voyez aussi sur ce point, comme sur l'ensemble des questions relatives à Aḥiqar, le livre de M. François Nau, *Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien*, Paris, Letouzey et Ané, 1909, ouvrage plein de faits, mais où les découvertes d'Éléphantine n'ont malheureusement pu être utilisées que dans un très bref appendice.

gralité. L'auteur croyait pouvoir affirmer que l'ouvrage avait été rédigé sous Antiochus III le Grand (223-187), à cause de la grande similitude que beaucoup des sentences attribuées au vieux sage offrent avec celles du Siracide, qui écrivait à cette époque (190-170), et parce que Sennachérib, étant présenté dans le roman comme aussi supérieur au Pharaon que le Dieu des cieux (le vrai Dieu) l'est à Bel, doit figurer un roi séleucide salué par les Juifs comme le sauveur qui devait les délivrer du joug égyptien, ce qui ne convient qu'à Antiochus III. La mention du « roi de Perse et d'Elam » serait une allusion aux Parthes, que le même souverain combattit après la bataille de Raphia.

Ces arguments, assez fragiles, tombent, puisqu'il est établi aujourd'hui que le conte d'Aḥiqar circulait déjà quelque deux à trois cents ans avant Antiochus III. L'affinité indéniable avec le Siracide s'explique tout aussi bien en admettant que c'est l'auteur de l'Ecclésiastique qui s'est inspiré de la Sagesse d'Aḥiqar. Il faut remarquer, du reste, à l'honneur de la perspicacité de M. Smend, que les passages où il trouvait des allusions à l'époque d'Antiochus manquent dans la version trouvée à Eléphantine, de sorte qu'on pourrait soutenir qu'ils n'ont été introduits qu'au début du IIe siècle.

Tout en reconnaissant que la matière première du conte renferme des éléments d'origine païenne, assyro-babylonienne, M. Smend estime que *la rédaction* d'où dérivent toutes les formes connues du roman ne peut émaner que d'un Juif. La question a été vivement controversée avant les découvertes d'Eléphantine et elle continue à l'être après.

La plupart des traits, en effet, qu'alléguaient soit les partisans d'une origine juive, soit les tenants de l'opinion adverse, manquent dans le papyrus d'Éléphantine. D'après ce texte, Aḥiqar, au début, ne demande de fils ni aux divinités païennes ni au Dieu unique : il apparaît dès le commencement accompagné de son enfant (adoptif ?) Nadan (ou Nadin). Il ne compare ni le Pharaon à Bel, ni Sennachérib à Belchim (Baalchamaïm, le Seigneur des cieux) ; car il n'y a pas trace, du moins dans les fragments conservés, de l'épisode du défi lancé par le roi d'Égypte.

D'autre part, les textes récemment découverts ne paraissent pas contenir de données nouvelle qui nous fixe d'une façon tant soit peu claire sur la nationalité et les croyances religieuses de leur auteur.

Cette absence de traits spécifiques appartenant en propre à un groupe national ou à une communauté religieuse est, du reste, elle-même un trait de caractère — et l'un des plus intéressants — de la légende

d'Ahiqar[1]. C'est une œuvre internationale, un des témoins de la fusion qui s'opérait au VI° et au V° siècles entre les diverses civilisations nationales de la Syrie; le rapprochement était particulièrement facile sur le terrain de la « Sagesse », c'est-à-dire de la morale pratique formulée en sentences, en fables ou en contes, genre qui avait toujours eu en Orient un caractère international : les moralistes éminents avaient eu de tout temps des admirateurs hors des frontières de leur pays : les Israélites célébraient la sagesse des Égyptiens, des Orientaux, des Édomites à l'égal de celle de Salomon. A M. Smend revient l'honneur d'avoir démontré que le prestige de la sagesse d' « Ahiqar » s'étendit non seulement sur les diverses nationalités de l'Orient, mais aussi sur la Grèce.

ADOLPHE LODS.

R. P. M.-B. SCHWALM. — **La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus Christ**. — Paris, Lecoffre (Gabalda), 1910, xx-500 pages.

Voici un ouvrage intéressant et utile.

Le titre est un peu général. Ce n'est pas un tableau complet de la vie privée des Juifs contemporains de Jésus que l'auteur veut donner : il ne l'étudie ni au point de vue archéologique, ni au point de vue moral et religieux, mais uniquement au point de vue économique et social.

L'opportunité d'un pareil travail n'est pas à démontrer. « Nous possédons, écrit avec raison l'auteur, l'histoire du peuple juif à l'époque de Jesus-Christ dans le magistral ouvrage du Dr Schürer. Sa description empirique nous intéresse dans les travaux archéologiques de M. Stapfer et d'Edersheim. Pour la société juive de l'Ancien Testament, le Dr Frantz Buhl nous donne une excellente revue des documents bibliques... A la lecture de ces ouvrages, néanmoins,... on s'aperçoit que toute analyse et synthèse méthodique des faits sociaux décrits demeure étrangère à leurs fins... Une monographie sociale du peuple juif nous manque donc jusqu'ici » (p. VIII).

C'est cette monographie que le Dr Schwalm avait entrepris d'écrire. Il projetait six volumes; la mort l'a l'empêché même d'achever entière-

1) M. Edouard Meyer a bien mis en point en lumière : *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, Hinrichs, 1912, p. 112-119.

ment le premier, qui paraît par les soins du P. Gardeil. Le P. Schwalm s'y montre rompu aux méthodes de l'école sociologique de Le Play, dont on retrouve à travers tout l'ouvrage les procédés et la terminologie. Selon les règles de la « Science sociale », il s'efforce, autant que le permet l'insuffisance des documents, de décrire monographiquement quelques types sociaux caractéristiques du monde juif palestinien : le Paysan, l'Artisan, l'Homme d'affaires, le Maître de maison.

Mais il ne partage nullement le dédain superbe que professent pour l'étude critique des textes certains de ses confrères en sociologie, persuadés que la connaissance des lois de l'évolution des sociétés leur en apprend plus long sur le passé que l'examen du sens et de l'âge des documents et permet même de réformer les conclusions de la critique historique. Le P. Schwalm estime, au contraire, qu'il faut commencer par établir la signification et la valeur des témoignages avant de les utiliser pour la reconstitution d'un état social disparu ; et, conformément à cette méthode fort saine, il tient largement compte des travaux des historiens, comme Schürer, sur le judaïsme au temps de Jésus ; il admet même les conclusions de « l'école de Wellhausen », du moins en ce qui touche à l'âge *relatif* des différents codes du Pentateuque (p. 516-523).

Le style est clair et vivant, parfois un peu lourd. Il y a des répétitions ; mais l'abondance même des développements contribue à rendre l'ouvrage accessible à tous et d'une lecture aisée. L'information de l'auteur est très complète : on trouvera là, soigneusement classés et souvent finement analysés, à peu près tous les textes se rapportant aux questions traitées. Le P. Schwalm montre, en particulier, une véritable virtuosité à tirer des paraboles des évangiles, ces merveilleux instantanés de la vie juive, les nombreux renseignements sociologiques qu'elles renferment.

Je n'aurais qu'une critique grave à faire à l'exposé de l'auteur. Elle concerne les coups d'œil rétrospectifs qu'il a cru devoir jeter sur la haute antiquité hébraïque pour expliquer l'origine des faits sociaux qu'il observait à l'époque de Jésus. Il constate, par exemple, avec raison que la population juive était alors, comme depuis son installation en Palestine, vouée principalement à l'agriculture. Il en conclut que les Israélites avaient dû être cultivateurs dès avant leur entrée en Canaan : « à l'encontre des Réchabites et autres types de Bédouins, ils se montrent à nous en possession d'aptitudes agricoles que le séjour en Palestine demande bien, mais ne saurait produire à lui tout seul. On est porté

dès lors à rechercher la cause de ces aptitudes dans un genre de vie antérieur à l'entrée au pays de Canaan » (p. 25-27).

Voilà une argumentation bien contestable. A ce compte, il faudrait refuser d'admettre qu'une population ait jamais pu passer de l'état nomade à la vie agricole. Comment expliquer alors le cas des Arabes devenus cultivateurs en Égypte, en Syrie, en Algérie, en Tunisie, celui des Nabatéens, des Ituréens ou des nomades que les Romains fixèrent aux confins du Djébel Haourân (cf. Dussaud, *les Arabes en Syrie avant l'Islam*)? La transformation des bédouins en fellahs est une sorte de loi constante. Et l'un des faits qui indiquent qu'elle s'est vérifiée pour les Israélites *au moment de leur entrée en Palestine*, c'est la persistance chez les plus fidèles adorateurs de Yahvé de ce qu'on a appelé « l'idéal nomade », ce qui montre bien que le yahvisme, à ses origines (Moïse), était lié à la vie errante (cf. Budde, *Das nomadische Ideal im A. T.*, *Preuss. Jahrbb.*, t. 85, 1 (1896), p. 57-79).

Le P. Schwalm allègue à l'appui de sa thèse les passages d'où il ressort que, « lorsqu'Israël envahit Canaan,... il convoitait expressément les citernes, les vignes, les oliviers, les champs de blé et d'orge appartenant aux Cananéens (Deut., 6, 11 ; 8, 7-10 ; Nomb., 13, 21 [20]). » Seulement dans ces textes, rédigés notoirement longtemps après l'entrée en Palestine, les Israélites, devenus paysans, ont pu prêter à leurs lointains ancêtres le désir de posséder des installations agricoles que ceux-ci aspiraient surtout à piller. L'expression traditionnelle, fort archaïque sans doute, « terre découlant de lait et de miel » a dû, au contraire, être frappée par des nomades, qui appréciaient par-dessus tout l'abondance des pâturages et des productions spontanées du pays.

L'auteur invoque encore « l'impitoyable éviction d'un grand nombre de Cananéens que les envahisseurs passent au fil de l'épée... pour s'assurer des champs » évidemment. Seulement, l'extermination des Cananéens est une légende ; le P. Schwalm cite lui-même une partie des textes qui la renversent, et il concède qu'il y a eu éducation agricole des Israélites, « forcément un peu gauches », par les Cananéens. Dans sa conclusion, il essaie de concilier les deux traditions ; mais elles s'excluent : si les Cananéens ont été voués à l'extermination sacrée par Josué, ils n'ont pas subsisté à l'état de tributaires, de voisins indépendants ou même de maîtres (Juges, 1 ; Gen., 49, 15). Ces deux conceptions sont données par des textes différents ; et celle que reflètent les documents les plus anciens est évidement à préférer.

Les travaux agricoles auxquels les Hébreux doivent s'être livrés en

Egypte ne sont, de même, attestés que par les formes les plus récentes de la tradition.

Quant aux patriarches, la tradition les représente tantôt comme des pasteurs, tantôt (plus rarement) comme des cultivateurs, tantôt comme vivant sous la tente, tantôt comme ayant des maisons. Le P. Schwalm concilie ces deux séries de données en supposant que les ancêtres d'Israël ont apporté avec eux d'Arménie un genre de vie en partie double : les Kurdes, paraît-il, logent l'été sous des tentes en faisant à la fois de l'élevage et un peu de culture, et l'hiver habitent des huttes à demi souterraines en s'occupant de vendre leurs troupeaux (p. 41-46). Ailleurs, l'auteur soutient — sans qu'on voie bien le lien des deux hypothèses — qu'Abraham était un citadin, un bourgeois d'Our Kasdim, qui n'est devenu nomade que par accident, pour obéir à une vocation religieuse (p. 273-279).

Il vaut peut-être mieux se rappeler que ces récits n'ont été recueillis que bien longtemps après l'entrée en Palestine : les narrateurs se sont trouvés partagés entre la tradition, qui se souvenait avec ténacité que les pères étaient des nomades et la tendance impérieuse du folklore à attribuer aux ancêtres, surtout aux éponymes, le genre de vie que mène le peuple qui doit être descendu d'eux.

Dans ces développements sur les origines, on le voit, le P. Schwalm a négligé de faire la critique des témoignages et a traité tous les textes comme lui fournissant des données historiques également solides.

Il paraît aussi se faire des idées un peu simplistes sur la manière dont s'opéra la colonisation juive en Palestine au retour de l'exil. Il semble admettre que le pays était tout entier réduit en un désert à peu près absolu et se demande pourquoi les 49.697 Juifs revenus de Babylonie se fixèrent de préférence aux environs de Jérusalem : et il fait intervenir, pour expliquer ce fait, l'attirance de la montagne, des traditions de famille et des traditions religieuses. En réalité, l'ancien pays de Juda avait été, pendant la déportation, occupé par les Juifs restés dans la contrée, par des Edomites, des Arabes, des Ammonites ; et les réimmigrés s'installèrent, non pas où ils voulurent, mais où ils purent : dans un petit district entourant les ruines de Jérusalem et que les Perses leur assignèrent en l'érigeant en « province de Juda ».

Mais les aperçus du P. Schwalm sur l'histoire ancienne et la préhistoire du peuple juif ne constituent, en somme, que des digressions, dont il est facile de faire abstraction. Et le tableau qu'il trace de l'état social du judaïsme palestinien au temps de Jésus conserve toute

sa valeur. Ce n'est que sur des points de détail que j'aurais quelques réserves à exprimer ou des compléments à suggérer.

A propos du cumul des métiers par un même artisan on aurait pu rappeler que souvent, dans l'ancien Israël comme dans la Palestine actuelle, le charpentier et le maçon ne faisaient qu'un : l'un et l'autre s'appelaient *ḥârâš*, « tailleur », — « tailleur de bois » ou « tailleur de pierre » quand on voulait préciser —. Il en était probablement de même à l'époque où Jésus exerçait cette profession de τέκτων.

Pour l'exportation du lin (p. 232) on aurait pu citer Pausanias le Périégète (V, 5, 2), qui nomme le « byssus des Hébreux » comme le plus fin et le plus recherché pour sa teinte blonde.

L'auteur relève avec raison que le développement industriel de la Palestine juive était très restreint. Et encore y aurait-il lieu de se demander si les rares industries spécialisées qu'on y trouvait n'étaient pas en grande partie entre les mains des étrangers. Celle des conserves de poissons était localisée à Tarichées, ville portant un nom grec (signifiant « salaisons »), ornée de monuments helléniques et qui n'apparait que sous Cassius. La fabrication du byssus avait pour centre Sepphoris, cité peuplée de païens depuis que Varus en avait exterminé les habitants juifs. Des Grecs et des Samaritains concurrençaient les Juifs dans l'industrie de la meunerie.

Dans quelle mesure les Juifs de Palestine, à l'époque de Jésus, préludaient-ils, dans le commerce et la banque, à l'activité que la race devait y déployer par la suite ? Dans la réponse à cette question délicate, on a l'impression que le P. Schwalm a légèrement forcé la note et prêté, lui aussi, un peu plus que de raison, aux ancêtres la physionomie sociale des générations subséquentes : il soutient, non seulement qu'Abraham était un homme d'affaires, lui qui était « très riche en argent et en or » comme en bétail, mais que toute la bourgeoisie juive, cette bourgoisie où se recrutaient les membres du sanhédrin, les rabbins et leurs disciples, devait au commerce sa fortune ou son aisance, et par suite les loisirs qui lui permettaient de s'occuper des affaires publiques ou de l'étude de la *tora*.

Le P. Schwalm a raison lorsqu'il montre que l'agriculture a été de bonne heure commercialisée et que le paysan juif avait de sérieuses aptitudes pour le trafic, encore qu'elles s'exerçassent dans un cadre très étroitement limité par les exigences de la Loi. Mais le rôle d'intermédiaire entre le consommateur juif et les producteurs, indigènes ou étrangers, a dû être longtemps tenu par des non-Juifs : jusqu'à l'exil le

marchand ce fut « le Cananéen » (Os. 12, 8; Soph. 1, 11; Job 40, 30; Prov. 31, 24; Es. 23, 8; Zach. 14, 21), c'est-à-dire le Phénicien (Néh. 13, 16). Ce fut ensuite le Grec : tels ces nombreux Athéniens qui étaient venus à Jérusalem sous Jean Hyrcan « pour affaires privées » (Jos., *A. J.*, 14, 8, 5). Ce sont, à coup sûr, des négociants grecs, rayonnant dans le pays autour des cités helléniques de la contrée, qui ont introduit en Palestine l'organisation relativement compliquée du commerce qu'atteste la Michnâ ; car beaucoup des termes employés en hébreu pour en désigner les rouages étaient grecs : μονοπώλης, πρατήρ, ἀγορανόμος ; les livres de comptabilité se nommaient *pineqês*, πίνακες ; un acquit, *simpônôt*, σύμφωνον. L'emprunt du terme de σιτώνης surtout est significatif : il montre que les trafiquants en gros du produit national par excellence, le blé, devaient être en général des Grecs.

Il en était sans doute de même du commerce d'exportation, bien qu'il y eût, depuis la fondation de Césarée par Hérode, des Juifs qui s'essayaient au métier d'armateurs (M. Baba Bathra, V, 1 ; Jér. Baba Mecia, V, 3 [5] ; VI, 5 [7]), et qui y réussissaient (*B. J.*, 2, 13, 7).

Les négociants de profession semblent, en somme, avoir joué un rôle plutôt restreint dans la vie juive au temps de Jésus. Il est significatif qu'ils n'apparaissent que très rarement dans les paraboles de l'Evangile (Mt. 13, 45-46 ; 22, 5 ; Luc 6,38).

Pour la banque, de même, le fait que le prêt à intérêt était interdit en principe et très difficile en pratique entre Juifs, mais devenait licite dès que le prêteur ou l'emprunteur était étranger, ou même lorsqu'un païen servait d'intermédiaire entre les deux parties, devait contribuer à mettre le commerce de l'argent en Palestine entre les mains des non-Juifs.

Nous pourrions multiplier ces observations, destinées surtout à montrer l'attention avec laquelle nous avons étudié ce livre. Nous ne saurions trop en recommander la lecture à tous ceux qu'intéresse l'histoire des origines, soit du christianisme, soit du judaïsme rabbinique. L'examen de l'état social de la Palestine fait apparaître certains problèmes sous un jour nouveau. Il faut, par exemple, je crois, se souvenir de la crise économique qui sévissait à l'état, pour ainsi dire, endémique sur les petits cultivateurs pour comprendre entièrement les violences des apocalypses, la rupture monastique des Esséniens avec le monde, l'idéal de fraternité allant jusqu'au communisme des premiers chrétiens, l'âpreté des haines entre les partis juifs, et enfin la

prodigieuse extension que prit à cette époque l'émigration juive dans les diverses parties du monde ancien.

ADOLPHE LODS.

P. OLAF MOE. — **Paulus und die evangelische Geschichte.** *Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der Evangelien.* — Leipzig. Deichert, 1912, 1 vol. in-8° de x-222 pages. Prix 4 m. 50.

On a beaucoup écrit, depuis une dizaine d'années surtout, sur les rapports de la théologie paulinienne avec l'enseignement de Jésus. Tandis que les uns s'efforçaient d'atténuer les différences en retrouvant, par une exégèse habile, tout le paulinisme dans les paroles de Jésus, d'autres s'attachaient à relever surtout ce qui distingue la théologie des épîtres de celle des évangiles et montraient dans l'apôtre Paul le véritable fondateur du christianisme ; d'autres encore, en en constatant les différences, se demandaient si, dans une large mesure, elles n'étaient pas expliquées par les circonstances et concluaient que l'œuvre de Paul était celle, non d'un créateur mais d'un adaptateur. A la littérature déjà abondante que ce problème a suscitée, M. P. Olaf Moe, qui enseigne la théologie à l'université de Christiania, vient d'ajouter un numéro nouveau. Son œuvre cependant ne fait double emploi avec celle d'aucun de ses prédécesseurs, car il envisage le problème à un point de vue nouveau. M. Moe se propose d'étudier la place faite par le paulinisme à la tradition évangélique et il s'efforce de montrer que cette place est beaucoup plus considérable qu'on ne le conçoit d'ordinaire et que l'enseignement et la prédication de l'apôtre Paul supposent une tradition évangélique connue et recueillie par lui substantiellement identique à celle qui a été fixée dans les évangiles synoptiques.

M. Moe envisage le problème successivement aux deux points de vue desquels il est possible de considérer les relations du paulinisme avec la tradition évangélique. Il intitule sa première partie *L'Evangile de Paul et les Evangiles* et sa seconde *Les Evangiles et l'Evangile de Paul.* Notons que la question des rapports du christianisme de Palestine avec la pensée de Jésus n'est pas abordée par lui. Dans la première partie il cherche à montrer que l'évangile de Paul suppose derrière lui une tradition historique équivalente à celle qu'on trouve consignée dans les synoptiques ; dans la seconde, il s'efforce d'établir qu'il

y a déjà dans les évangiles — qui fixent une tradition bien antérieure à la date de leur rédaction — la même armature dogmatique que dans la théologie paulinienne. C'est la première partie du livre qui en est la plus importante, c'est elle qui supporte ce qu'il y a de plus essentiel dans la thèse de M. Moe. Elle doit donc nous arrêter principalement.

Cinq des six paragraphes qui forment cette première partie sont employés à faire l'inventaire des allusions à la vie et aux paroles de Jésus que contiennent les épitres pauliniennes (§ 2), à montrer que ces allusions ne sont pas plus rares que celles qu'on peut relever dans les autres épitres du Nouveau Testament (§ 4), qu'elles ont dû être bien plus nombreuses dans l'enseignement oral de l'apôtre (§ 5), enfin que la manière même dont Paul s'exprime dans ses épitres suppose chez les lecteurs qu'il a en vue une connaissance assez complète de l'histoire évangélique. Un paragraphe (§ 3), explique la rareté relative des allusions aux faits historiques dans les épitres par le caractère particulier qu'elles présentent (écrits de circonstance, adressés à des chrétiens, par un homme qui avait une manière de s'exprimer très abstraite). D'une manière générale on peut souscrire aux observations présentées dans les paragraphes dont nous venons de parler. Il ne faut pas se représenter le paulinisme comme une théologie détachée de la tradition historique ou qui ne prend un point d'appui dans cette tradition que pour pouvoir s'élever au-dessus d'elle. Nous tenons d'autant plus à indiquer notre accord avec M. Moe sur ce point que nous avons à formuler les plus expresses réserves sur les idées développées par lui dans son § 1. M. Moe examine dans ce paragraphe quatre passages dont deux ont une importance capitale, *II Cor. 5, 16*. *Gal 1, 12 s.* Dans le premier de ces deux textes il trouve la preuve que Paul a vu et entendu Jésus. Il attribue à cette rencontre un rôle décisif, « Paul, dit-il, a reçu de la personne terrestre de Jésus une impression qu'il ne faut pas diminuer, il a dû savoir de lui beaucoup plus qu'on n'est généralement porté à l'admettre... En Pharisien zélé qui suivait avec un vif intérêt tous les mouvements religieux de son temps, il a dû attacher en particulier son attention au mouvement messianique provoqué par Jésus. Il a dû assister à la dernière semaine de Jésus à Jérusalem et à tous ses incidents (p. 10, 12). Et ceci explique d'après M. Moe, l'indifférence dont Paul a pu faire preuve après sa conversion à l'égard des porteurs de la tradition évangélique. Malheureusement toute cette théorie de M. Moe est bien plutôt systématiquement construite que déduite des textes. L'exégèse

de *II Cor. 5, 16*, proposée par M. Moe, nous paraît pécher sur deux points : d'abord elle ne tient pas compte de l'élément hypothétique qu'il y a dans ce passage : « Même si nous avons connu... » dit Paul ; ce n'est pas l'équivalent d'une déclaration pure et simple : « J'ai connu... » ; ensuite, malgré les observations de M. Moe il nous semble que « connaître selon la chair Christ » c'est « avoir une conception charnelle du Messie » plutôt que « avoir connu Jésus pendant son ministère terrestre ». M. Moe nous paraît donc avoir fait reposer une théorie des plus graves sur une interprétation dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle est très contestable.

Son exégèse de *Gal. 1, 12* s. ne nous paraît pas plus heureuse. Paul déclare qu'il tient son évangile de Dieu sans aucun intermédiaire humain. M. Moe s'efforce d'établir que cette affirmation ne porte que sur l'idée de la prédication de l'évangile aux païens. Il y a là une limitation du sens de εὐαγγέλιον qui ne nous paraît pas légitime.

La différence qu'il y a entre notre exégèse et celle de M. Moe nous oblige à apprécier tout autrement qu'il ne le fait la relation de l'apôtre Paul avec la tradition évangélique. Nous sommes obligés de maintenir contre lui que si — en un sens — Paul est tributaire de la tradition évangélique, il témoigne pourtant à son égard d'une souveraine indépendance. Le ressort profond de sa foi, son centre de gravité est ailleurs que dans la tradition évangélique.

Pour qui, comme nous, n'accepte pas les conclusions que M. Moe pense avoir établies dans la première partie de son livre, la seconde perd beaucoup de son intérêt puisque, en tout état de cause, on ne saurait trouver dans la tradition évangélique la source unique d'où est sortie toute la théologie paulinienne. La thèse de M. Moe, c'est qu'on trouve dans les évangiles les idées essentielles du paulinisme et que ce sont ces idées qui forment la charpente même de la tradition évangélique telle qu'elle s'est fixée dans les synoptiques. Il faut accorder que les évangiles ont bien plutôt le caractère d'une prédication et d'un témoignage que celui d'une simple narration historique ; on doit même reconnaître que la théologie qu'ils supposent présente avec le paulinisme de très notables affinités. La constatation n'est pas nouvelle, elle a déjà été faite par les critiques de l'école de Tubingue, avec des exagérations, il est vrai, qui ont provoqué une juste réaction. Mais M. Moe va plus loin : il prétend établir la priorité de cette tradition évangélique par rapport au paulinisme. Sa démonstration ici ne nous semble nullement convaincante. Elle repose sur l'idée que Paul a non seulement utilisé

une tradition évangélique, mais encore lui a emprunté toute l'économie de sa pensée. Cette conclusion admise, il était possible d'identifier la tradition évangélique suivie par Paul à celle qui s'est fixée plus tard dans les synoptiques. Il est bien évident que la thèse essentielle sur laquelle repose cette partie du travail de M. Moe étant rejetée, sa conclusion est contestable. Nous ne croyons donc pas que M. Moe soit parvenu à établir la thèse qui paraît lui tenir à cœur de l'homogénéité du développement de la théologie chrétienne primitive.

Maurice Goguel.

Wilhelm Brandt. — **Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk**. Beiträge zur jüdischen christlichen und algemeinen Religionsgeschichte. Un vol. in-8°, de vii et 182 pages. — Leipzig, Hinrichs, 1912.

Si l'on avait quelque doute sur l'existence d'un fondateur de religion du nom d'Elchasai, il disparaîtrait certainement devant l'argumentation abondante et la sincère conviction du professeur W. Brandt, bien connu par ses études sur la religion mandéenne et les sectes baptistes d'Orient. Le volume qu'il présente au public est le développement de l'article sur les Elchasaïtes rédigé pour l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings.

Aux environs de l'an 100 de notre ère, il est question en Syrie, plus particulièrement dans la Palestine transjordanique, d'une secte judaïsante portant le nom d'Elchasaïtes. Au temps d'Origène, sous le pape Calixte (217-222), quelques membres de la secte se rendent en Occident, mais ne paraissent pas avoir remporté grand succès auprès des communautés chrétiennes. D'autre part, vers l'an 1000, on trouve dans la basse Mésopotamie une secte baptiste qui paraît vénérer Elchasai comme fondateur. C'est là l'essentiel des renseignements qui nous ont été conservés par quelques passages d'Hippolyte, d'Epiphane, d'Eusèbe, d'Origène, de Théodoret et une notice d'Ishaq en-Nedim, dans son *Kitâb el-Fihrist*.

La forme même du nom *elchasai* ou *elxai* est d'explication malaisée. On peut la chercher dans une étymologie sémitique ; mais Wellhausen préfère y voir la déformation d'*Alexios*, tandis que Lidzbarski (*Deutsche Literaturzeitung*, 1913, 1804 et suiv.) pense à l'abréviation d'*Alexandros*. Dès la première mention qu'on en fait, le nom d'Elchasai est lié à la

découverte d'un « livre » contenant sa doctrine. Un certain Alcibiade, habitant d'Apamée en Syrie, l'apporte à Rome. Le livre proviendrait ἀπὸ Σηρῶν τῆς Παρθίας. M. Brandt rejette ce renseignement parce que la combinaison des Sères et du pays des Parthes lui paraît erronée. Il peut avoir raison ; mais on ne saurait l'affirmer. L'activité religieuse de l'Asie centrale a été mise en pleine lumière par les découvertes récentes et il ne serait pas impossible qu'Elchasai ait porté les éléments du judaïsme et institué une secte juive dans ces contrées. Un peu plus tôt, la reine d'Adiabène, Hélène, se convertissait au judaïsme ainsi que toute sa famille.

Les attaches d'Elchasai avec le judaïsme sont très nettes : il prescrivait la circoncision, l'observance du sabbat et, comme direction de la prière, celle de Jérusalem. C'est dans la troisième année du règne de Trajan qu'il adopta l'immersion dans l'eau pour la rémission des péchés. Il semble que certaines sectes de la Transjordanie, notamment les Ebionites, adoptèrent Elchasai pour prophète. A suivre M. Brandt le champ de diffusion des Elchasaïtes serait considérable et il faudrait considérer leur fondateur non plus comme le chef d'une secte, mais comme un fondateur de religion. C'est peut-être pousser les choses un peu loin.

Le savant orientaliste voit des Elchasaïtes dans les Sampséens et dans ces Nazaréniens dont parle Epiphane comme une secte antérieure au Christ et ne le reconnaissant pas. Il semble même attribuer à ces derniers (p. 78) la tétrarchie *Nazerinorum*, citée par Pline. Mais les arguments manquent à l'appui et nous croyons devoir maintenir notre identification, que M. Brandt ignore, entre ce peuple et les Nosaïris actuels dont le territoire est bien séparé d'Apamée, comme le note Pline, par le fleuve Marsyas, c'est-à-dire l'Oronte.

René Dussaud.

J. Bidez. — **Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien, avec les fragments des traités** περὶ ἀγαλμάτων **et « de regressu animae »** (43ᵉ Fascicule des « Travaux de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand »). 1 vol. in-8°. — Gand, van Goethen et Leipzig, Teubner ; VIII-166 p., et appendice de 73 p., 1913.

Des monographies, comme celles-ci, rendent de grands services à

l'historien de la philosophie, ne fût-ce que par leur méthode; il n'est pas plus permis de présenter le néoplatonisme que le stoïcisme comme un système unique qui se reflète, identique à lui-même en chacun de ses représentants; ce n'est que par des investigations patientes et détaillées sur chacun des philosophes, ce n'est qu'en recherchant, en chacun d'eux, ce qu'il nous est permis de savoir de la formation et du développement de leur pensée, que l'on pourra apprécier, dans son ensemble, ce grand mouvement de la pensée antique désigné sous le nom de néoplatonisme. M. Bidez, qui prépare un recueil des fragments de Porphyre, dont il donne, à la fin de ce volume même un spécimen étendu, était plus que personne qualifié pour entreprendre de faire revivre la figure de l'élève préféré, à qui Plotin confia le soin de publier ses traités. Les témoignages concernant sa biographie ne sont ni étendus ni détaillés; né à Tyr en 232, il passa son enfance et sa jeunesse en Phénicie, puis se rendit à Athènes auprès de Longin dont il suivit les leçons assez tard; c'est à l'âge de 30 ans qu'il arriva à Rome, où il s'attacha à Plotin; mais l'on ne connaît de sa vie que deux incidents caractéristiques; ils nous donnent l'impression d'un caractère plus impulsif qu'énergique. Le premier est sa fugue en Sicile, en 268; il quitte Plotin et Rome assez brusquement pour se réfugier chez un ami, au fond de la Sicile; d'après les maigres détails que donne Eunape, on est tenté de croire à un accès de neurasthénie, causé par une méditation trop prolongée; il éprouva cette sorte de dégoût de lui-même (τό τε σῶμα καὶ τὸ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησε) que connaissent ceux qui s'adonnent trop exclusivement à la spéculation; il eut sans doute l'illusion qu'une rupture subite avec ses habitudes et son milieu ferait de lui un homme nouveau. Le second événement connu, c'est son mariage, à un âge déjà avancé, avec Marcella, la veuve d'un de ses amis, chargée d'enfants et tombée dans le besoin; l'on a peine, après la lecture de sa « lettre à Marcella », sorte d'apologie dans laquelle il se défend d'avoir manqué à la règle morale de la continence, à se représenter les raisons qui l'ont amené à ce mariage; il est certain en tous cas que, en recueillant cette famille abandonnée, il fit plus que le geste d'un professionnel de l'éducation morale; et il est plus près, par cet acte de pitié, de ses contemporains chrétiens, que des vieux moralistes hellènes.

L'auteur utilise avec beaucoup d'habileté ces rares données pour résoudre le problème critique posé par la lecture de ses œuvres : il y a, en effet, entre les doctrines des divers traités des contradictions formelles, indiquées depuis longtemps par Eunape et par Eusèbe. M. B. est sans doute

dans la bonne voie lorsqu'il attribue ces changements aux influences diverses qu'il subit. Dans sa première jeunesse, avant de connaître Longin, il compose un curieux recueil d'oracles dont de nombreux fragments sont connus par Eusèbe ; il y recueille de nombreux oracles apocryphes, dont il donne une version correcte au point de vue du style et de la versification; ces oracles contenaient principalement des règles de culte (sur la fabrication des statues des dieux, en particulier) et d'opérations théurgiques; mais il est certain qu'ils renfermaient ainsi implicitement certaines vues religieuses, morales et cosmologiques, sur les sources desquelles nous aimerions à être renseignés; ce sont ces vues que Porphyre dégage, dans un commentaire perpétuel qui accompagne les citations; mais il n'a aucune tendance à interpréter ces croyances en un sens spirituel. Au contraire, le traité *sur les images des Dieux* est fait sur le modèle de la *Théologie* de Cornutus et renferme une interprétation physique allégorique de tous les détails de la statuaire antique. La physique, qui y est contenue, ne dépasse pas d'ailleurs beaucoup l'espèce de stoïcisme platonisant à la mode depuis Posidonius, et nous ne voyons pas qu'il ait encore subi à ce moment l'influence de Plotin.

La connaissance de la doctrine de Plotin modifia fortement sa pensée. Nous en avons la preuve dans sa *Lettre à Anébon*, où il répudie entièrement ses anciennes croyances théurgiques et fait, aux pratiques superstitieuses des païens de son époque, des objections de philosophe. Désormais, toute sa vie sera consacrée à deux œuvres convergentes : la diffusion de la doctrine de Plotin et la lutte contre les Chrétiens. Dans l'une et dans l'autre, il montra de remarquables qualités de philologue, et l'élève du grand critique Longin profita singulièrement au disciple de Plotin. Son édition des *Ennéades*, qui parut après 298 (p. 120), précédée d'une *Vie de Plotin* que nous avons encore, est une belle œuvre critique où l'on sent vivre, dans toute sa spontanéité la pensée du maître.

Son traité *contre les Chrétiens* nous fait voir sous un aspect bien curieux la pensée néoplatonicienne; « on ne retrouve chez lui presque aucune des calomnies grossières dont s'alimentait la polémique païenne des premiers siècles. Il n'a pas non plus le ton haineux de Julien ». Mais, avant tout, il fait porter la question exclusivement sur le terrain de la philosophie et de la philologie : nous n'avons aucun moyen de rien voir, dans les extraits qui nous restent, des conflits politiques qui renaissaient sous le règne de Claude II et d'Aurélien. Ce n'est pas plus un livre destiné au grand public que le *Traité théologico-politique* de Spinoza, auquel on

l'a quelquefois comparé non sans raison; c'est seulement l'élite philosophique que Porphyre veut garder de l'erreur chrétienne. Comme il est curieux qu'il n'ait pas plus de préoccupation des masses populaires dont l'élan faisait la force du christianisme! Et quel témoignage de grandeur pour le néoplatonisme d'avoir refusé de porter la question sur un terrain où le succès est réservé aux « gros bataillons » plus qu'à la raison!

Qu'on nous permette de signaler, dans ce livre extrêmement suggestif quelques erreurs de détail: p. 25, n. 4; Macrobe au passage cité (In somm. Scip. I, 2, 13, 14) ne cite pas Porphyre et soutient, au contraire de ce qui est indiqué dans le texte, que le Bien peut être symbolisé par des images; p. 109, n. 3, l'interprétation de Porphyre dans « *De la Caverne des Nymphes* » n'est pas une interprétation morale; p. 134-135, l'intérêt de Proclus pour Porphyre n'est pas uniquement historique (cf. In Rempubl. II, 96, 13 Diels, ses marques d'enthousiasme); l'auteur veut prouver par le fr. 16 de l'*Histoire des Philosophes* que cet ouvrage est antérieur à l'influence de Plotin; mais l'opinion qui identifie le Νοῦς de Platon au démiurge, si elle ne sera pas plus tard celle de Porphyre, n'est-elle pas celle de Plotin? (Cf. Proclus, *in Tim.*, 93 *d*).

Emile Bréhier.

R. Verneau et P. Rivet. — **Ethnographie ancienne de l'Équateur**, 1re partie (*Mission du service géographique de l'armée en Amérique du Sud*). Un vol. in-4° de xii et 346 pages et XXV planches. — Paris, Gauthier-Villars, 1912.

Attaché à la mission du service géographique de l'Armée qui, de 1899 à 1906, a mesuré l'arc de méridien équatorial en Amérique, le Dr Rivet a recueilli sur la civilisation précolombienne de l'Équateur d'abondants matériaux dont il a fait une étude remarquable. M. Verneau, qui s'est chargé d'écrire la préface, se plaît à reconnaître que les recherches bibliographiques tout comme les relevés sur place au cours d'une mission de cinq ans, sont entièrement l'œuvre de M. Rivet.

L'enquête a pris un intérêt d'autant plus vif qu'on s'est efforcé de fixer la civilisation des anciens habitants de l'Équateur, non seulement avant l'arrivée des Espagnols, mais même avant l'invasion des Incas. L'étude des Indiens actuels fournissait des indices; mais les données ont été étendues par les renseignements conservés dans les vieux chroniqueurs. De plus, les objets sortis des fouilles ont permis de

reconstituer certains éléments de l'antique civilisation. Enfin, la linguistique, la toponymie et l'anthropologie ont fourni leur part de contribution.

De cette première partie il résulte que les anciens Équatoriens ont vu l'industrie du cuivre succéder à l'industrie de la pierre dès avant l'arrivée des Incas. Ceux-ci paraissent avoir apporté la connaissance du bronze. Au point de vue plus spécial de l'histoire des religions, on trouvera des récits mythiques, des indications sur les cultes et les pratiques funéraires, des descriptions de sanctuaires et maint renseignement touchant les objets du culte.

Chez ces populations fort arriérées, le sacrifice au mort était pratiqué dans toute sa crudité. Pour le chef, on disposait un tube de roseau dans la bouche du mort et, par l'extrémité qui émergeait de terre, les parents avaient soin de verser, de temps en temps, la bière qui devait étancher sa soif. Les veuves et les serviteurs étaient généralement ensevelis avec le défunt. Parfois les veuves pouvaient se contenter de sacrifier leur chevelure. Chez les Puruhaes, le mort n'était pas sorti par la porte, mais par une brèche faite exprès dans le mur.

Les Cañaris sacrifiaient chaque année cent jeunes enfants avant la moisson et, de nos jours encore, au même endroit signalé par une caverne où habite un génie ayant pour attribut un épi de maïs en or, les Indiens pensent que l'offrande du premier-né d'une famille assure à celle-ci la richesse et l'abondance.

Un rite assez répandu chez les anciennes peuplades de l'Équateur (Esmeraldas, Mantas, Punas) consistait, après certains sacrifices humains, à détacher la peau de la victime, à la rembourrer de paille ou de cendres et à l'exposer ensuite dans un temple, les bras en croix. Si l'on se rappelle la valeur du rite du rembourrage que les Grecs pratiquaient sur le bœuf sacrifié lors des Bouphonia, il est vraisemblable que les Équatoriens pensaient ranimer le personnage sacrifié et le faisaient ainsi passer à l'état d'idole. Le procédé ne doit pas être confondu avec l'exemple du trophée, rapporté page 60.

Le matériel archéologique présenté par M. Rivet est fort intéressant non seulement par les connaissances qu'il nous ouvre sur les populations américaines, mais aussi comme terme de comparaison avec ce que nous a livré l'Ancien Monde. Nous n'en donnerons qu'un exemple. Les archéologues ont souvent été embarrassés d'expliquer l'usage de certains objets en forme d'animaux creusés d'une cavité dans le dos. Un des plus remarquables exemplaires, le chien sur lequel est gravée une

inscription cunéiforme, dédicace du roi Soumouilou à la déesse Goula, est pris généralement pour un encrier. M. Della Seta a proposé la même explication pour le sphinx de Haghia Triada également creusé dans le dos. Nous avons proposé, par contre, d'y voir des objets votifs, de primitifs rhytons, en nous appuyant notamment sur le fait que le chien dédié par Soumou-ilou à la déesse Goula, était précisément l'animal attribut de cette dernière. Les constatations de M. Rivet, venant compléter les recherches de M. Uhde, fournissent un terme de comparaison décisif.

Les anciens Péruviens fabriquaient des figurines en pierre ou *enq'a* en forme de lamas, brebis, moutons, et y creusaient une cavité dans le dos tout à fait comparable à ce que l'on connaît en Mésopotamie. Mais, en Amérique, il n'y a aucun doute sur la signification de ces objets parce que les Indiens s'en servent encore pour les offrandes à Pachamana. Ils remplissent la cavité dorsale d'alcool, de vin, de coca, même de poudre alcaline qu'ils triturent avant de la mélanger à la coca, et ils enterrent la figurine aux lieux de pacage. Ils disent qu'ils paient ainsi à Pachamana l'herbe qu'elle fournit aux animaux, ce qui est une expression moderne pour indiquer le lien qu'ils créent ainsi avec la divinité. Le sacrifice est renouvelé chaque année en prenant soin de placer la nouvelle offrande au-dessous de la précédente, plus près de Pachamana, disent les Indiens. Cette pratique n'est pas très différente de l'usage des pierres à cupules qu'on a signalées en diverses régions de l'Amérique du Sud. Telle pierre sculptée en forme d'animal, reproduite pl. XIV, 2 et 4, offre l'intermédiaire cherché.

Parmi les objets décrits, on notera de petits ensembles constitués par des casiers disposés symétriquement. On y a vu des plans de ville et il n'est pas impossible que les parties surélevées en forme de tour soient une imitation de l'architecture fortifiée de ces régions; mais M. Rivet préfère se rallier à l'opinion de M. Wiener qui y reconnaît des compteurs. On pourrait peut-être préciser que ce sont des sortes de damiers, probablement à valeur divinatoire. On étudiera encore avec profit d'autres objets du culte, dont un grand nombre d'amulettes en diverses matières. La signification en est souvent incertaine.

Il faut féliciter M. Rivet de l'abondance de sa récolte ethnographique et le remercier de nous la présenter accompagnée d'un commentaire aussi judicieux. On ne sera pas surpris que cet ouvrage lui ait valu, cette année, le prix Augrand.

RENÉ DUSSAUD.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Louis SIRET. — **Questions de chronologie et d'ethnographie ibériques**. Tome Ier : de la fin du quaternaire à la fin du bronze. Un vol. in-8° de XIII et 504 pages. — Paris, Geuthner, 1913. — Il n'est pas aisé de démêler le profit que l'histoire des religions retirera de l'étude très neuve que M. Louis Siret vient de consacrer à la préhistoire ibérique. Les hypothèses abondent, ingénieuses, souvent osées ; mais la critique est désarmée sur ce terrain mouvant qu'elle connaît mal. Il suffit, pour rendre prudent, de comparer les opinions singulièrement divergentes de deux spécialistes tels que MM. L. Siret et Déchelette. L'ouvrage que nous annonçons paraît être, d'ailleurs, une réplique au mémoire de ce dernier : *Essai sur la chronologie préhistorique de la péninsule ibérique* (*Rev. arch.*, 1908, t. XII) qui tendait à réfuter un précédent exposé de M. Siret : *Orientaux et Occidentaux en Espagne aux temps préhistoriques* (extr. de *Revue des questions scientifiques*, 1906-1907). La thèse fondamentale de M. L. Siret consiste à faire coloniser le sud de l'Ibérie par les Phéniciens dès le XVIe siècle avant notre ère. Ils y auraient importé d'Egypte la connaissance du cuivre et la belle taille du silex. Ce dernier point est fort embarrassant, car cette belle taille du silex, les Phéniciens ne la pratiquaient pas chez eux, et il est excessif de vouloir définir l'art et l'industrie de ce peuple par les découvertes faites en Espagne plutôt que par les fouilles pratiquées en Syrie. Or, c'est à ce paradoxe qu'aboutit le distingué archéologue. Il est certain, et ses belles recherches l'ont mis en évidence, que l'Ibérie a été dès cette époque en relations suivies avec l'Afrique du nord : l'ivoire et les œufs d'autruche trouvés dans les tombes suffisent à l'attester. Mais, je ne vois rien dans tout cela qui soit nettement caractérisé comme phénicien.

Une autre preuve de l'influence des Phéniciens en Ibérie, pendant la seconde moitié du deuxième millénaire, serait le culte du palmier qu'ils y auraient apporté. L'auteur appuie sa démonstration sur des témoignages graphiques qui ne sont pas tous convaincants. La discussion eût gagné à être allégée de certains rapprochements : c'est ainsi que nous tenons pour tout à fait erroné que les idoles égéennes primitives en forme de violon dérivent du poulpe. La forme en violon est une représentation simplifiée de la pose humaine accroupie, à la mode des tailleurs.

Ce qu'on ne contestera pas, et ce que M. Cartailhac a remarquablement mis en valeur dans la préface, c'est la reconnaissance qu'on doit à M. Siret pour l'énergie et la maîtrise avec lesquelles il a, durant trente ans, poursuivi les

recherches sur un terrain qu'on ne pouvait imaginer si riche. Les matériaux qu'il a exhumés et admirablement classés, forment à eux seuls tout un musée. Ce volume ne contient qu'une faible partie de ces richesses ; mais il permettra grâce à d'excellents tableaux synchroniques de s'en faire une idée très nette.

René Dussaud.

Studies in the History of Religions, presented to Crawford Howell Toy, edited by D. G. Lyon and G. F. Moore. Un vol. in-8° de VIII et 373 pages. — New-York, Macmillan, 1912. Prix : 2,50 dollars. — Ce volume a été offert au Professeur Toy, en souvenir de la fondation, qu'on lui doit, en 1891, du *Harvard Club for the Study of the History of Religions*, et à l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de sa naissance. Les noms qui ont été réunis pour cet hommage en marquent assez la valeur. M. G. L. Kittredge, *English Witchcraft and James the First*, montre que le règne de Jacques Ier ne fut pas marqué par une répression particulière de la sorcellerie. M. J. Estlin Carpenter, *Buddhist and christian parallels : the mythological background*, expose quelques similitudes assez curieuses, mais reste très réservé dans les conclusions. M. F. N. Robinson, *Satirists and enchanters in early Irish Literature* : la raillerie et la malédiction sont liées l'une à l'autre. M. Ed. St. Sheldon, *St. Peter and the minstrel*, traduit et commente un fabliau. M. Morris Jastrow, jr., *The liver as the seat of the soul*, dont on sait les travaux sur l'hépatoscopie, fournit d'abondants témoignages sur le foie siège de la vie. M. Maurice Bloomfield montre que la religion des Sikhs est dépourvue d'originalité et se rattache étroitement à l'hindouisme. M. G. A. Barton, *Yahweh before Moses*, admet, comme le plus probable, que Yahweh est originaire d'Arabie et qu'il se répandit jusqu'en Babylonie ; que c'était le nom d'un dieu Qénite attaché à des manifestations volcaniques qui, au cours de ses migrations prit les caractères de dieu de la tempête et de dieu lunaire. Le tableau obtenu en harmonisant ainsi les diverses théories émises jusqu'à ce jour risque fort d'être disparate. M. Karl Budde, *Der Schluss des Buches Hosea*, étudie Osée, XIV, 2-9 et penche pour l'authenticité. M. E. W. Hopkins, *The sacred rivers of India*, fait porter ses recherches sur les textes. M. J. P. Peters, *The two great nature shrines of Israel : Bethel and Dan*, s'occupe de topographie. M. W. H. Ward, *Asianic influence in Greek Mythology*, explique que les principales divinités hittites, c'est-à-dire asianiques, passèrent dans la mythologie ionienne et grecque. Il en est ainsi d'Artémis, des géants, des centaures, d'Atlas, etc. C'est peut-être aller vite en besogne. M. G. F. Moore, *The theological school at Nisibis*. M. Ch. C. Torrey, *The translations made from the original Aramaic Gospels*, est partisan d'originaux araméens pour les évangiles dont il explique certains passages comme des erreurs de traduction. M. C. H. Moore, *Oriental cults in Spain*, fait un utile relevé des dédicaces aux divinités orientales découvertes en Espagne. M. D. G. Lyon,

The consecrated women of the Hammurabi Code, discute la valeur des termes *zikrum*, *ḳadištu* et *zermašitum*. M. R. J. H. Gottheil, *Figurines of Syro-hittite art*, publie quatre figurines en bronze dont deux proviennent de Tyr.

R. D.

S. Ferarès. — **La durée de l'année biblique et l'origine du mot שנה.** Paris, Durlacher, 1912, 24 pages. — La prodigieuse longévité attribuée aux patriarches par le narrateur sacerdotal de la Genèse a toujours causé un certain embarras aux interprètes qui posaient en axiome la rigoureuse historicité des vieux récits israélites. M. Ferarès est du nombre. Et il croit, après beaucoup d'autres, pouvoir se tirer de peine en admettant que la durée de l'année avait varié au cours des siècles. A l'origine elle ne comportait, pense-t-il, que deux lunaisons (car *šânâ* veut dire « doubler ») ; mais, sa longueur ayant été progressivement augmentée, elle embrassait sept mois lunaires à l'époque d'Abraham et lors de la sortie d'Égypte : la fête des recoltes, en effet, qui doit se célébrer « *à la fin de l'année* » d'après Ex. 23, 15-16, est placée *au septième mois* dans Lév. 23, 39. L'année de douze mois ne reçut force de loi que grâce au Deutéronome (1, 3), c'est-à-dire après l'exil : car « il est reconnu universellement aujourd'hui que ce Livre est composé du temps d'Ezra ou peut-être par Ezra lui-même ».

M. Ferarès ne s'est évidemment pas demandé comment, dans une année de sept lunaisons, l'achèvement des récoltes pouvait toujours tomber « à la fin de l'année », et le « mois des épis » (Ex. 23, 15 ; 34, 18) toujours au début : les fruits, en ce temps-là, mûrissaient-ils donc tour à tour en septembre, en avril, en novembre, en juin, etc...? Si l'auteur avait pris la peine de s'enquérir de ce qui est réellement « reconnu universellement aujourd'hui » par les hommes compétents, il aurait trouvé, du fait qu'il invoque, une explication toute simple : le texte cité de l'Exode a été écrit à une époque où les Israélites faisaient commencer l'année en automne (c'est par une survivance de ce système que dans le judaïsme, on célèbre, le jour de l'an, le *Roš haššânâ*, le 1er jour du 7e mois), tandis que le Lévitique a été rédigé en un temps où, à l'imitation des Babyloniens, les Juifs avaient placé le début de l'année au printemps.

M. Ferarès aurait dû reculer, d'ailleurs, devant les conséquences auxquelles conduit son hypothèse. Il en résulterait que les patriarches Chélah, Péleg et Seroug auraient eu leur premier fils à 5 ans (si l'on compte l'année à 2 mois) ou, tout au plus à 15 (si on lui en attribue 6) ; Naḥor serait devenu père entre 4 ans et 10 mois et 14 ans et demi.

Noé, même en admettant des années de 2 mois, aurait eu ses fils à 83 ans et demi, ce qui témoigne d'une verdeur exceptionnelle ; mais, à ce compte, ses ancêtres Mahalalel et Hénoch seraient devenus pères dès l'âge de 10 ans et 10 mois, ce qui serait le fait d'une remarquable précocité.

Il résulterait également de l'hypothèse de M. Ferarès que, du temps d'Abra-

ham, une femme pouvait en moins de 7 mois concevoir et mettre au monde un enfant (Gen. 18, 10. 14; cf. 1 Sam. 1, 20).

Et puis il y a le récit du déluge, qui parle du *dixième* mois de la 600e année de la vie de Noé et qui suppose qu'il s'est écoulé longtemps encore entre ce dixième mois, où « les sommets des montagnes apparurent », et le premier mois de la 601e année où « les eaux laissèrent la terre à sec » (Gen. 8, 5 13).

Adolphe Loos.

J. C. Matthes. — **Een Bundel Verzamelde Opstellen.** Harlem, H. D. Tjeenk Willink et Fils, 1913; 280 pp., 1 florin 90. — Recueil d'essais surtout sur des problèmes de la religion d'Israël. L'auteur promet des considérations de science pure, sans s'arrêter à l'actualité dogmatique. On pourra s'étonner que cette déclaration ait été nécessaire, mais on constatera que le professeur Matthes est resté fidèle à son programme.

D'abord il étudie le matriarcat, surtout chez les peuples considérés comme essentiellement patriarcaux. Cet essai fut écrit sous l'influence de l'ouvrage du professeur Zapletal, de Fribourg, sur *Le totémisme et la religion d'Israël*. Avec ce dernier, l'auteur regarde comme injustifiée la conclusion que l'admission du totémisme chez tel ou tel peuple s'impose lorsqu'on y découvre des traces du matriarcat. Il rejette aussi la conclusion opposée, que l'existence du totémisne suffit pour admettre l'existence du régime matriarcal. De nombreux textes de l'Ancien Testament et d'autres documents, font conclure à la probabilité du matriarcat chez les anciens Israélites. Sans admettre une grande autorité de la femme, l'attitude d'une Débora, d'une Jaël, d'une Judith serait sans cela inexplicable.

Le deuxième essai s'occupe des différentes explications de la circoncision. En général, l'augmentation de la fécondité semble un but très plausible. Chez les Israélites, il paraît que le rite, dans sa forme la plus ancienne, a été emprunté à l'Égypte. Tout en étant utilitaire, la cérémonie ne porte pas moins un caractère religieux.

En parlant du sacrifice, l'auteur réfute la théorie d'après laquelle l'animal sacrifié souffre pour le pécheur et expie la faute. Pour lui, l'animal sacrifié était considéré comme saint; le sang de cet animal constituait une nourriture divine, propre à détourner le courroux de la divinité.

Dans *Iahvisme et Monothéisme*, M. Matthes veut établir que Jahvé fut au début un dieu local, un dieu de la nature, volcanique ou de la foudre, et qu'il devint sous l'influence de Moïse un dieu des armées pour ne prendre que beaucoup plus tard l'aspect d'une divinité monothéiste. Il n'y a par conséquent pas de monothéisme mosaïque. Les prières israélites accusent une influence babylonienne et sont souvent dérivées de formules magiques (p. 138). L'évolution monothéiste du Iahvisme était une conséquence historique sans influence babylonienne ; les Israélites, en empruntant à la Babylonie la cosmogonie de leur Genèse, transforment les multiples divinités en un dieu unique (p. 139). Cette

évolution de la conception du Jahvé monothéiste a été bien lente et fut l'œuvre du seul Israël. Le dieu de la foudre devint dieu de la guerre, puis dieu du peuple et en dernière instance dieu universel (p. 142).

Un autre chapitre s'efforce d'apporter de la lumière sur des points obscurs de l'histoire israélite. Il y a dans l'Ancien Testament des éléments mythologiques; on rencontre en outre, dans plusieurs récits bibliques des détails non pas solaires, planétaires, telluriques ou météorologiques, mais plutôt ethnologiques, étiologiques et étymologiques, qui sont essentiellement du domaine de la légende (p. 158). En examinant la légende de Samson, l'auteur conteste — avec son compatriote Wilken — la nécessité d'une explication solaire.

Il y a encore dans ce livre des essais sur *L'arrêt du Soleil*, *le Cantique des Cantiques*, *Le Saint-Esprit* et *Les Juifs et le Christianisme*.

B. P. van der Voo.

Paul Dahlke. — **Buddhism and Science**. Traduction anglaise par le Bhikkhu Silâcâra. Londres, Macmillan et Cᵒ, 1913; 256 pp., 7 shillings 6 pence. — Voici comment l'auteur présente son ouvrage : Il y a trois espèces de livres : ceux qui ne donnent rien et ne nous demandent rien ; ceux qui donnent ce qui ne nous est pas familier et qui ne nous sont pas familiers — ne demandant que notre mémoire et présentant des faits pour nous instruire ; ceux enfin qui se donnent et qui nous demandent. L'auteur considère les livres de la troisième rubrique comme de la nourriture mentale, et c'est parmi eux qu'il classe le sien. D'autres trilogies encore : Il y a trois espèces d'hommes : les indifférents, les croyants, les penseurs. Le livre de M. Dahlke est dédié à la troisième catégorie. Il y a trois questions que se pose tout homme pensant : Qu'est-ce que je suis? Comment me comporter? A quelle fin suis-je ici? « C'est la tâche négative de ce livre de démontrer que ni la foi, ni la science ne peuvent répondre à ces questions et satisfaire l'homme qui pense. C'est la tâche positive de ce livre de démontrer que la pensée du Bouddha offre une réponse à ces questions » (p. x).

Bien que l'auteur déclare insuffisantes les différentes interprétations du Bouddhisme, par exemple celle d'Oldenberg, il ne donne lui-même aucune interprétation systématique. Il est difficile de fournir une définition de ce volume. Disons qu'il contient sans doute des exposés utiles sur les principes fondamentaux du système religieux dit du Bouddha, mais présentés surtout d'une manière apologétique. Devant l'avalanche de spéculations théosophiques et néobouddhiques, on se demande s'il y avait besoin d'une nouvelle apologie. Il existe de meilleurs exposés populaires du bouddhisme. Citons ce poème d'esprit élevé *The light of Asia*, d'Edwin Arnold, dont la première édition date de 1879 et qui est clair et subjectif. M. Dahlke confronte le Bouddhisme avec la science et conclut que « toute religion consiste dans le besoin de regarder au-delà de cette vie et de la mettre en rapport avec une autre vie, avec une vie

supérieure ». La doctrine du Karma lui révèle que « cette vie-ci se trouve en rapport avec la vie future ». Les défauts de la civilisation proviennent des fausses appréciations ; on combat les symptômes et on ignore les remèdes du mal. La pensée seule pourra aider et le Bouddhisme est l'Évangile de la pensée, qui pourra faire l'éducation de l'humanité (p. 255). La doctrine bouddhiste est caracterisée par M. Dahlke d'un seul mot : « actuel ».

B. P. van der Voo.

Hans Achelis. — **Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten**. II. Band, Quelle et Meyer, Leipzig, 1912, 1 vol. in-8° de vii-469 p. Prix br. 15 m., rel. 16 m. — Nous avons signalé, ici même[1], l'œuvre entreprise par M. Hans Achelis de Halle, et nous en avons caractérisé le premier volume. Le second volume par lequel l'ouvrage s'achève présente les mêmes qualités que le précédent. Il est donc à recommander à ceux qui désirent trouver un tableau général du développement du christianisme primitif. Ce n'est pas à proprement parler une histoire de l'église qu'a voulu écrire M. Achelis, ainsi il n'a pas fait en détail l'histoire de la propagation du christianisme ni celle des évêques de Rome : il s'est proposé de caractériser la vie chrétienne et de montrer comment elle s'est organisée et développée, comment elle s'est adaptée aux circonstances ou, au contraire, a réagi contre elles. A ce titre son livre présente un très grand intérêt et mérite d'être lu et médité non seulement par le grand public, mais encore par les spécialistes. Ceux-ci, il est vrai, regretteront peut-être que l'auteur n'ait pas multiplié les références et les indications bibliographiques ; à cet égard M. Achelis s'est imposé une certaine réserve à cause du grand public auquel il destinait son travail.

Le volume est formé seulement de deux chapitres. Il eût sans doute été plus rationnel d'employer le terme de livres et de réserver celui de chapitres pour les subdivisions principales. La division adoptée continue celle qui a été utilisée dans le premier volume. Les deux chapitres du second sont intitulés ch. 6 et ch. 7. Le sixième chapitre traite de l'Eglise catholique avec les subdivisions suivantes (1. L'organisation ; 2. Le culte ; 3. La vie privée des chrétiens ; 4. La discipline pénitentielle ; 5. La science ecclésiastique ; 6. La constitution synodale). Le chapitre sept (L'État et l'Eglise) comprend les paragraphes suivants : 1. Les persécutions ; 2. Le culte des saints ; 3. L'Église au iii° siècle. Chaque paragraphe est divisé en un certain nombre de sections (de 2 à 18) dont chacune a son titre particulier.

Comme dans le premier volume il y a à la fin du second un certain nombre (68) de notes détaillées sur quelques points particuliers.

Maurice Goguel.

Alfred Seeberg. — **Der Brief an die Hebraer**. Quelle et Meyer, Leipzig, 1912, 1 vol. in-8° de 163 p. Br. 3 m. 20 ; rel. 3 m. 60. — Le petit

1. Voy. *Revue*, t. LXVI, p. 398 s.

livre de M. Alfred Seeberg n'est pas à proprement parler un commentaire de l'épître aux Hébreux. Du moins n'est-ce pas un commentaire conçu comme le sont d'ordinaire les œuvres de ce genre; c'est plutôt une paraphrase explicative. Les gloses diverses qui font la matière ordinaire des commentaires sont rejetées à la fin de l'explication de chaque paragraphe. L'auteur est préoccupé de faire saisir la pensée de son texte et d'en marquer l'enchaînement et les progrès plutôt que de rechercher l'origine de chacun de ses éléments constitutifs. L'épître aux Hébreux est assurément de tous les livres du Nouveau Testament celui qui se prête le mieux — il faut même dire qui appelle le plus impérieusement — ce genre d'explication. L'ouvrage de M. Seeberg rendra donc des services. Il faut regretter que la bibliographie soit un peu insuffisante (l'ouvrage capital de Ménégoz par exemple, n'est pas cité). On s'étonnera aussi de l'étrange disposition qui a fait partager, sans qu'on aperçoive les raisons de cette division, ce que l'auteur dit des questions d'introduction entre une préface et un post-scriptum.

Maurice Goguel.

The commentaries of Isho'dad of Merv, bishop of Hadatha (c. 850 A. D.) in syriac and english. Edited and translated by Margaret Dunlop Gibson... with an introduction by James Rendel Harris... Vol. IV. *Acts of the apostles and three catholic epistles*. Cambridge, at the University Press, 1913. In-4°, xv + 41 + 55 pages (Horae semiticae, n° X). — Prix : 7 sh. 6. — Mme Gibson avait déjà publié, en 1911, le commentaire du même auteur sur les quatre évangiles canoniques. Cette publication faisait voir l'importance de l'œuvre entreprise et montrait quel intérêt il y avait à se rendre compte comment un savant oriental du ixe siècle de notre ère comprenait et pratiquait l'exégèse biblique.

Et voici qu'un nouveau volume s'ajoute à la série, relatif aux Actes des apôtres, à l'épître de Jacques, à l'épître de Pierre (I) et à celle de Jean (I).

Le texte est publié sur le manuscrit du professeur D. Margoliouth, d'Oxford, dénommé Codex M, dont la supériorité sur le Codex H (de M. Rendel Harris) est incontestable; les variantes offertes par H sont indiquées dans les notes. La savante éditrice a encore collationné le Codex B (Sachau 311) de la Bibliothèque royale de Berlin (xvie ou xviie siècle), et le Codex P de la Bibliothèque impériale de Pétersbourg (xve siècle).

Le commentaire de Isho'dad (ou Jésudad) n'est pas appelé à rénover la science exégétique de nos jours; mais il présente cet intérêt historique de montrer comment, au ixe siècle de notre ère, on pratiquait l'exégèse. A ce point de vue, il y a bien des détails piquants à signaler au cours de l'ouvrage. Nous nous bornerons à en indiquer quelques-uns.

A propos de *Actes* vi, 9-10, Isho'dad nous apprend que « quelques membres de la synagogue, qui est appelée des Affranchis, disputèrent avec Étienne »

(... of the synagogue which is called of the Lubertines) et il explique ce mot (*Lubertines*) en nous disant que « Lubartino est le nom d'un certain philosophe » (Lubartino is the name of a certain philosopher, p. 15).

Quelques lignes plus loin, à propos du dieu Romphan (*Actes*, VII, 43), Isho'dad identifie cette divinité avec Kronos : « This name of *Refan* is Egyptian : but *Refan* and Kewan and Kronos (and the star Venus) are the same. What *some* say, of Uzza is said not to be true, because Uzza and Nanaea and the Queen of Heaven and Aphrodite and Balthi and Astarte and the Morning Star are the same » (p. 16).

Lorsqu'il arrive au récit de la conversion de l'eunuque éthiopien par Philippe (*Actes*, VIII, 27), Isho'dad fait observer, d'après « Jacob and others » que jamais une femme ne gouverna l'Éthiopie, « but that it is only in name », (p. 17).

Le même commentateur s'indigne de voir Dieu identifié à l'amour (I Jean, IV, 8), et il rappelle que jamais la Sainte Écriture ne parle de lui dans ces termes (p. 41) ; Mme Gibson mentionne qu'elle éprouva, dans sa jeunesse, le même sentiment répulsif à l'égard de cette définition de Dieu (p. IX).

A propos du passage relatif à l'Esprit, à l'Eau et au Sang, Isho'dad l'explique ainsi : Il (Dieu) a rempli toutes ses dispensations par amour pour nous, par le moyen du Baptême, de la Passion et de l'Esprit (p. 41).

Il est intéressant et historiquement important de voir comment la science exégétique va, évoluant et se développant de siècle en siècle ; et nous savons gré à des savants de la valeur de Mme Gibson de nous permettre de connaître des œuvres qui, sans de pareils et louables efforts, seraient condamnées à l'oubli.

F. MACLER.

The forty martyrs of the Sinai desert and the story of Eulogios, from a palestinian syriac and arabic palimpsest, transcribed by Agnes Smith Lewis... Cambridge, at the University press, 1912. In-4°, XI + 53 + 83 pages (*Horae semiticae* n° IX). Prix : 7 sh. 6. — La savante éditrice, Mme Lewis, prévient le lecteur, dans une très courte préface, que ce petit volume renferme deux récits, l'un une simple histoire qui a trait aux souffrances endurées pour la foi chrétienne ; l'autre, une sorte de conte moral et religieux, qui ne déparerait pas un recueil des Mille et une nuits. L'intérêt de ces textes publiés sur des manuscrits palimpsestes réside dans le fait que ces documents sont rédigés en dialecte syro-palestinien, qu'il ne faut pas confondre avec le syriaque, et qui était, selon toute vraisemblance, la langue que parlaient le Christ et ses disciples.

L'écriture supérieure du manuscrit est un texte arabe-chrétien que l'on peut dater approximativement du Xe siècle ; le texte sous-jacent, précisément celui qui nous révèle les histoires annoncées, est peut-être du VIIe siècle. Le volume

est orné d'une belle reproduction photographique, représentant les ruines du couvent des Quarante Martyrs sur le mont Sinaï, et de la reproduction, sur le titre, en guise de frontispice, d'une mite de grande dimension que Mme Lewis a trouvée dans les feuillets du manuscrit et qui daterait de l'an 920. Cet insecte âgé de près de 1000 ans, avait conservé intactes les couleurs de ses ailes.

On a déjà publié les textes grec et copte de l'histoire d'Eulogios le carrier; le texte syro-palestinien, ici annoncé, a des variantes qui ne concordent ni avec le copte ni avec le grec; il dérive d'un original actuellement encore inconnu; comme l'a remarqué Mme Lewis, il contient des histoires plus ou moins invraisemblables, dont sont particulièrement friands les Orientaux. En voici un exemple, pris au hasard :

Eulogios sortit pour se rendre à son travail, comme de coutume; en frappant sur la pierre, il perçoit un bruit et trouve une petite cavité. Il frappe derechef et trouve une caverne remplie d'or. Étonné, il se dit : « Cet or appartenait aux enfants d'Israël. Que dois-je en faire? Si je l'emporte au village, le chef l'apprendra et le prendra; et je courrai, de ce chef, un grand danger. Je le prendrai et l'emporterai dans un endroit où je ne suis pas connu ». Il loue des chameaux, comme pour transporter des pierres et, nuitamment, il emporte l'or au bord de la rivière; puis il fait voile vers Constantinople, à l'époque où Justinus, fils de Justinien, régnait sur le pays...

Le volume contient encore un glossaire des mots syro-palestiniens non encore signalés et un fragment de l'histoire d'Anastasie la patricienne. Le tout forme un ensemble intéressant à lire et un apport important à la littérature syro-palestinienne, relativement pauvre.

F. Macler.

Raoul de la Grasserie. — **De la Cosmosociologie**. 1 vol. in-18, Paris, 1913. — Dans un précédent ouvrage, dont la Revue a rendu compte en 1899, *Des Religions comparées au point de vue sociologique*, M. Raoul de la Grasserie avait mis en avant le terme assez heureusement forgé de « cosmosociologie » pour exprimer l'ensemble des conceptions que les hommes se forment en vue d'exprimer leurs rapports avec tous les êtres de l'univers. Il faisait observer que la cosmosociologie ainsi conçue devait comprendre les religions, les philosophies et les tentatives de synthèse scientifique. Aujourd'hui, il revient plus spécialement sur ce sujet dans un nouveau volume de la « Bibliothèque sociologique internationale », où il traite successivement de la place de la cosmo-sociologie dans la série des sciences, des êtres qui en font l'objet, de ses rapports avec les autres branches de la sociologie, de ses procédés d'investigation historiques et logiques, etc. Il n'y vise rien moins qu'à corriger ou plutôt à compléter la classification d'Auguste Comte, sans s'écarter des principes du positivisme. On sait que Comte, en établissant sa hiérarchie des sciences, a situé au sommet la sociologie, elle-même dominée par la morale. M. R. de la G. lui reproche non

sans raison d'avoir ainsi présenté la morale comme plus compréhensive que la sociologie alors que la première n'a pour objet que des individus, tandis que la seconde embrasse les réunions d'individus. D'autre part, cette classification, outre qu'elle fait de la psychologie un simple chapitre de la biologie, n'assigne une place distincte ni à la religion, ni à la philosophie, ni à la synthèse scientifique, qui toutes trois visent à rendre compte de l'univers.

C'est cette lacune qu'entend combler l'auteur en établissant une sociologie qui embrasse une sphère supérieure à celle des sociétés humaines, en un mot la cosmosociété dont la nature se découvre à l'aide de trois procédés : la religion qui relève du sentiment ; la métaphysique qui met en œuvre la raison raisonnante et la science synthétique ou vue d'ensemble obtenue à l'aide de l'observation, de l'expérimentation et de l'induction. Des trois, dit-il, c'est la métaphysique qui a le plus de prétentions ; la religion, le plus de puissance ; la synthèse scientifique, surtout depuis Comte, le plus de prudence et de rigueur. Sa conclusion, c'est que la métaphysique a fait son temps, « devenue vaine et vide » ; que la religion doit être conservée dans l'intérêt de la morale, mais que « c'est de la science qu'il faut désormais tout attendre, même la philosophie, même la religion ». Quelle sera cette religion ? Il s'abstient de nous le dire et surtout, plus sage sur ce point que son maître, d'en proposer une, fabriquée pour les besoins de la cause. Il y a dans ce petit livre des vues originales et des aperçus ingénieux, comme d'ailleurs dans tous les travaux si divers, écrits parfois un peu rapidement par le fécond sociologue qu'est M. Raoul de la Grasserie.

Goblet d'Alviella.

CHRONIQUE

CORRESPONDANCE

M. R. Pettazzoni nous a adressé la lettre suivante :

Rome, le 15 août 1913.

MM. les Directeurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*,

Dans le fasc. de mars-avril, la *Revue* (t. LXVII, p. 227-234) a publié un compte-rendu de mon livre *La religione primitiva in Sardegna* (Plaisance, 1912), par M. A. Reinach. En se plaçant à un point de vue rigoureusement critique, M. Reinach a donné de mon travail une analyse très étendue, qui fait surtout ressortir la compétence de son auteur. Je lui sais bon gré d'avoir discuté en détail mes idées, en allant jusqu'à y trouver quelque confirmation aux siennes. Seulement, la critique de M. Reinach aurait gagné, je pense, à être fondée sur une interprétation et une exposition plus objectives.

Par exemple, M. R. écrit (p. 229) : « C'est en effet comme ex-voto que M. Pettazzoni envisage la plupart des singulières figurines en bronze recueillies en si grand nombre en Sardaigne. Il ne voit des images de divinités que là où le guerrier sarde a 4 bras, 4 yeux et 2 boucliers ronds... : cette duplication même serait une preuve de divinité, affirme M. P., qui la qualifie d'*hyperanthropie* ». — Or, j'ai dit justement le contraire : les statuettes sardes à quatre yeux et quatre bras ne représentent nullement des divinités, mais des guerriers (*sono in realtà figure di guerrieri* : p. 60), c'est-à-dire des hommes, dans un état particulier d'exaltation religieuse qui les rend pour un instant supérieurs à la généralité des mortels. C'est pour désigner cet état tout à fait exceptionnel et transitoire, que j'ai employé le mot *hyperanthropique*, en tant qu'il a une acception bien distincte de celle du mot *divin*.

M. Reinach écrit aussi (p. 230) : « On peut suivre M. Pettazzoni jusqu'ici, mais on n'est plus en présence que d'un véritable jeu de mots — comme Milani se plaît à en accumuler dans ses explications *dactyliques* de ces statuettes — lorsqu'il prétend que c'est l'*acies*, la pénétration, ainsi acquise par la force visuelle, qui explique cet ensemble votif si singulier, dont la Sardaigne a fourni quelques *exemplaires* : une lame d'épée... est surmontée par une poignée à double protome de cervidé,

sur le milieu de celle-ci un guerrier se dresse... » — Ici encore M. R. m'attribue une pensée qui n'est pas la mienne. Tout au plus, je me suis demandé (p. 62) s'il n'y avait pas lieu d'établir un rapport quelconque entre les statuettes sardes à quatre yeux et les autres à deux yeux énormément agrandis. Mais nulle part je n'ai associé dans une même combinaison sémasiologique l'*acies* visuelle avec l'action pénétrante de l'épée. Il s'en suit que je n'ai pas fait de jeux de mots, pas plus que je n'ai fait de l'exégèse symbolique. Rien de plus surprenant d'ailleurs, que de me voir attribuer les procédés d'un savant dont personne ne conteste la subtilité de l'esprit ni la profondeur des connaissances archéologiques, mais dont je m'écarte complètement soit en thèse générale dans la méthode, soit dans les vues particulières sur la préhistoire ou la protohistoire de la Sardaigne.

On sait, en effet, que M. Milani veut expliquer la civilisation, l'art, la religion sarde primitive à la lumière des données qui sont fournies par l'étude des civilisations orientales et particulièrement par celle de la Babylonie[1]. Quant à moi, j'ai préféré chercher dans une autre direction la solution de ces problèmes, en faisant ressortir les rapports culturaux entre la Sardaigne primitive et le continent africain. Par là je n'ai fait, d'ailleurs, qu'appliquer — comme l'a bien reconnu M. R. R. Marett dans le compte-rendu qu'il a donné de mon livre dans *Folk-Lore*, XXIII, 1912, p. 389 et suiv., — la méthode bien connue de l'*adjacent anthropology* qui a été théorisée par M. Farnell.

Toujours au sujet de la méthode, M. Reinach écrit (p. 233) : « On n'arrive à de pareils résultats qu'au prix de simplifications ou d'exagérations également arbitraires... Pour réduire la religion sarde à ces termes qui permettaient de la reconstruire de façon conforme à ses vues systématiques, M. Pettazzoni a dû négliger bien des éléments qui peuvent nous renseigner sur l'histoire religieuses des Sardes... » Lesquels ? En premier lieu « les dieux guerriers avec toutes les indications qu'on peut tirer de leur casque à corne, de leur arc et du reste de leur armement... » Mais, comme selon moi il ne s'agit pas ici de dieux guerriers, mais tout simplement de guerriers, il n'y avait pas, à mon point de vue, beaucoup de renseignements à tirer pour la connaissance

1) L. A. Milani, *Sardorum sacra et sacrorum signa de l'époque des nouraghes et leurs rapports avec la religion astrale et astronomique de l'Asie et de la Méditerranée*, Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig, 1909, 310-311 ; *Il tempio nuragico e la civiltà asiatica in Sardegna*. Rendic. dell' Accad. dei Lincei, XVIII, 1909, 579-592.

de la religion sarde, de ces figures, ni de leur armement, ni de leur arc, ni de leur casque à cornes, pas plus que des épées fichées en terre pour les soutenir, ou du chariot qui parfois les accompagne. De même, pour tout ce qui se rapporte aux bronzes sardes dans leur ensemble, je leur ai bien reconnu le caractère cultuel, en tant que j'en ai démontré la destination votive [1], mais je me suis abstenu exprès d'en tirer aucune conclusion ayant trait aux croyances ou à la nature des divinités.

En me conformant méthodiquement à ce procédé, en renonçant à modifier les textes dont la signification me semblait assez claire sans les altérer [2], en laissant de côté les données qui manquaient de documentation suffisante, ainsi que celles qui me semblaient impossibles à vérifier, je visais surtout à établir ma recherche sur des bases absolument positives. C'est par ce procédé, je pense, que mon travail a pu être jugé par M. Marett « *a notable experiment in method... a treatise conceived in so judicious and temperate a spirit* » (*Folk-Lore*, l. c.).

D'ailleurs je ne me proposais pas de donner un répertoire plus ou moins complet des antiquités de la Sardaigne au point de vue cultuel et religieux [3], mais — comme je le déclarais dans ma préface (p. VI) — de travailler dans un domaine presque inexploré de l'histoire des religions. C'était bien le droit d' « un savant dont l'histoire des religions est la spécialité », comme M. R. a bien voulu me qualifier. C'est pourquoi, au lieu d'enregistrer l'une après l'autre des données plus ou moins hypothétiques, j'ai préféré construire toute une hypothèse systématique en la reléguant dans le domaine qui est réservé en propre aux droits de l'hypothèse, j'entends le domaine de la théorie ; en d'autres mots, j'ai essayé de tracer, d'après la combinaison des faits les mieux vérifiés, ce qui m'a paru être le développement probable de la religion sarde primitive, du préanimisme à l'animisme. Ce développement, selon M. Reinach, « sort presque complètement du sujet » ! « Sous prétexte — écrit-il (p. 233) — de rechercher à quel stade de l'évolution religieuse

1) « Letzere (scil. *die Figuren*) werden, zum Teil sicher richtig, nicht als Gotterbilder, sondern als Votivgaben gedeutet » : *Achiv für Religionswiss.*, XIV 1911, 591. — On ne comprend pas comment M. R. ait pu écrire (p. 234) que je n'ai pas considéré les petits bronzes comme des objets de culte.

2) M. R. propose deux corrections, à un texte de Tertullien (p. 228) et à un texte de Diodore (p. 229).

3) C'est pourquoi j'ai pensé devoir laisser de côté toute discussion sur les nouraghes, ainsi que tout développement de nature trop exclusivement archéologique.

la religion sarde doit être placée... c'est un exposé des théories récentes sur les religions des peuples sauvages que M. P. a donné, exposé qui semblera, sans doute, plus original au lecteur italien qu'au lecteur français ».

A part le « prétexte », que M. R. n'avait aucune raison de m'attribuer, sa dernière proposition est indiscutablement vraie, et supérieure à toute objection. Car, s'il a entendu dire par là que la culture italienne est arriérée en fait d'histoire des religions, je ne puis que souscrire à son jugement. Seulement, je voudrais ajouter que d'un pareil état de nos études nous avons pleine et exacte conscience, et que nous travaillons assidûment à l'améliorer en vue du progrès réel de notre pays, en dépit des multiples difficultés, anciennes et actuelles, qui s'y opposent [1].

Agréez, MM. les Directeurs, l'expression de mon dévouement le plus cordial.

Raffaele Pettazzoni.

M. Adolphe Reinach, à qui nous avons communiqué cette lettre, nous a répondu en ces termes :

Je n'entreprendrai pas ici de discuter *au fond* les points de l'histoire religieuse de la Sardaigne primitive où M. Pettazzoni paraît avoir des vues différentes des miennes. Il semble, d'ailleurs, que nous soyons plus divisés par des questions de forme que par des questions de fond ; M. Pettazzoni ne me paraît pas avoir complètement saisi ma pensée ; sans doute n'ai-je pas compris davantage la sienne. J'avoue qu'elle me reste encore un peu obscure malgré ses explications ; mais je ne puis ici qu'essayer de lui rendre la mienne plus claire.

Pour reconstituer la religion primitive des Sardes, nous ne disposons que de quatre sources d'information, que de trois si on néglige entièrement, comme l'a fait M. P., les survivances que peuvent conserver les coutumes populaires et le folklore : les textes des anciens, les grands monuments de pierre dont certains peuvent avoir été des édifices religieux, les figurines, la plupart en bronze, recueillies dans

1) M. Reinach écrit aussi (p. 228, n. 1) : « A côté des travaux de Mackenzie, de Taramelli et de Pinza, et des savants locaux... M. P. n'aurait pas dû négliger ceux des deux Français qui se sont occupés récemment des nouraghes, Préchac... et Watelin... » Or, le travail de M. Watelin se trouve cité dans mon livre, non pas une, mais deux fois : à p. 119 n. 3, et à p. 162 n. 1. Il y a d'ailleurs au moins un autre auteur français » qui s'est occupé récemment des nouraghes », M. H. de Chaignon, *Sur les nuraghes de Sardaigne etc.*, Autun, 1906 : je l'ai cité p. 23 n. 1 de mon livre.

ces monuments ou à l'entour. Je n'ai pu croire que M. P. rejetait complètement cette dernière source d'information, surtout lorsque, parmi ces petits bronzes, on en trouve tant qui ne peuvent guère figurer de simples mortels, soit parce qu'ils sont montés sur des animaux (le plus souvent des cervidés) à la façon des dieux d'origine hétéenne, soit parce qu'ils ont deux visages et quatre bras, tout comme ce Géryon que les anciens plaçaient précisément dans les parages de la Sardaigne. Quand M. P. a parlé à leur sujet d'*hyperanthropie*, tout m'a semblé indiquer qu'il entendait que ces forces *surhumaines* leur conféraient précisément un caractère sacré (j'aurais dû écrire : *preuve de caractère sacré* au lieu de *preuve de divinité*). Notre honorable collaborateur nous affirme qu'il pensait à des « hommes dans un état particulier d'exaltation religieuse qui les rend pour un instant supérieurs à la généralité des mortels ». M. P. songe-t-il à des guerriers que des rites spéciaux ont rendus forcenés, à la façon des *berserkir* du Nord? Je regrette, en ce cas, de n'avoir pas mieux saisi sa pensée ; mais elle n'est pas des plus explicites.

Après m'avoir reproché de ne pas comprendre ce qu'il entend par *hyperanthropie*, M. P. soutient, d'une part, que je n'étais pas fondé à regretter qu'il n'ait pas fait entrer ces statuettes en ligne de compte, puisqu'il n'y voit pas des statues de culte; d'autre part, il ne comprend pas comment j'ai pu écrire qu'il ne les a pas considérés comme objets de culte. Voilà deux critiques qui paraissent un peu contradictoires. Mais ne jouons pas sur des mots qui ne sont que trop amphibologiques. J'avais cru que M. P. voyait des ex-voto représentant leurs auteurs dans les figures de guerriers qui n'ont rien de surhumain ; des idoles dans les figures à caractères surnaturels. Or, même dans la série qui n'a rien de surhumain, certains attributs que j'ai indiqués paraissent pouvoir revendiquer une valeur religieuse. De là ma critique. Même si je me trompe sur la valeur de ces attributs, elle n'a rien d'illogique. Quant à ce qui touche à l'*acies* visuelle, je m'empresse de reconnaître que j'ai prêté à M. P. une idée qu'il n'a point formulée : j'avais été trompé par une lecture trop hâtive de la phrase où il parle d'*acies visuva* à propos d'un *guerriero sulla punta di una spada di Abini* (p. 62). Mais M. P. sait bien que je n'ai jamais songé à comparer ses théories avec celles de Milani.

En résumé, j'ai regretté que le savant italien, écrivant une monographie sur la religion primitive de la Sardaigne, ait laissé de côté toute une classe de documents qui pouvaient, à mon sens, y apporter quel-

que lumière. M. P. me répond que son but n'était pas d'écrire une pareille monographie mais « de tracer, d'après la combinaison des faits les mieux vérifiés, ce qui m'a paru être le développement probable de la religion sarde primitive, du préanimisme à l'animisme ». Une pareille *combinaison*, toute séduisante qu'elle puisse sembler, ne risque-t-elle pas d'être fragile, si elle n'est pas fondée sur un examen critique de tous les monuments? Et était-ce bien le lieu d'exposer en détail les théories proposées de divers côtés pour expliquer les systèmes religieux des sauvages? Notre confrère de Rome a cru que l'occasion était bonne et nous n'aurons pas la prétention d'en juger mieux que lui. Nous ajouterons seulement que, dans notre esprit, le « sous prétexte », dont M. P. se formalise, n'avait rien qui soit tant soit peu offensant; il voulait seulement dire que l'auteur de la *Religione primitiva in Sardegna* a trouvé que son étude lui fournissait une occasion opportune pour exposer les théories récentes sur les religions primitives et que, en France, un pareil développement ne se serait pas imposé. Mais M. Pettazzoni croit, par là, avoir rendu service à la cause de l'histoire des religions en Italie et, s'il en est ainsi, tous ses collaborateurs de la *RHR* seront heureux de l'en féliciter avec moi.

Adolphe Reinach.

Paris, 15 octobre 1913.

DÉCOUVERTES

Les stèles d'Assour et les pierres dressées de Gézer. — Les deux rangées de stèles que les fouilles allemandes ont mis au jour à **Assour** sont publiées par M. Walter Andrae, *Die Stelenreihe von Assur* (24e fasc. des publications de la « Deutsche Orientgesellschaft »). Sauf une, ces stèles de hauteur variable ne portent aucune image, mais simplement le nom d'un personnage et ses titres. La rangée du nord, dont environ 28 ont été relevées, portent des noms de rois; la rangée du sud, une centaine environ, des noms de fonctionnaires. La plus ancienne stèle royale est celle d'Erba-Adad et remonte ainsi au milieu du XVe siècle avant notre ère; la plus récente appartient à une femme d'Assourbanipal, donc du milieu du VIIe siècle. Sur l'une, on lit le nom de Sammuramat, c'est-à-dire Sémiramis, femme de Samsiadad V (824-811). Les inscriptions désignent ces stèles comme « images » (*șalam*) des individus nommés. Rien ne caractérise l'emplacement comme un sanctuaire et il n'y a pas de palais dans le voisinage.

M. Thiersch a aussitôt rapproché de cette disposition l'alignement découvert à Gezer, en Palestine, que M. Macalister a interprété comme un groupe de bétyles dressés dans un sanctuaire cananéen. M. Ed. Meyer reprenant la question (*Arch. Anzeiger*, 1913, 80 et suiv.), insiste dans le sens de M. Thiersch

et conclut que l'on s'est entièrement mépris en croyant découvrir à Gézer un haut-lieu cananéen. Il appartiendra à ceux qui ont fait les fouilles ou suivi de près les recherches d'apporter un avis motivé dans ce débat. M. Ed. Meyer ne reconnaît à ces divers monuments aucun caractère funéraire ni rituel, car à Gézer rien ne l'impose et à Assour tout l'exclut. Chaque stèle d'Assour est en rapport direct avec la personne qui l'a érigée; elle la représente, l'immortalise et rien de plus. Le savant historien appuie son hypothèse de II Samuel, xviii, 18 : « Absalom, s'était fait dresser, de son vivant, une stèle (maṣṣêba) située dans la vallée du roi. Je n'ai point de fils, disait-il, pour conserver le souvenir de mon nom. Cette stèle s'appelle jusqu'à aujourd'hui le monument d'Absalom ». M. Ed. Meyer signale comme autre analogie les stèles égyptiennes érigées, sous la XIIe dynastie et le nouvel empire, à Sarbut el-Khadim au Sinaï. Bien qu'ici ces stèles aient indubitablement été découvertes dans les dépendances du grand temple de Hathor et qu'il y soit fait mention de sacrifices à Hathor, M. Ed. M. déclare qu' « elles n'ont rien à faire avec le culte ». La conclusion paraît trop absolue. Peut-on admettre qu'une stèle, destinée à incorporer l'âme d'un vivant ait été érigée sans certaines cérémonies cultuelles ? La double rangée d'Assour a été disposée dans un endroit difficile d'accès, à l'abri des attaques magiques, et c'est là, au point de vue des idées religieuses, son grand intérêt. Chacune de ces stèles paraît avoir incorporé l'âme extérieure de l'individu et les analogies avec les pratiques de certains primitifs (le *churinga* des Arunta, également déposé en lieu sûr) viennent naturellement à l'esprit. Nous ne pouvons donc accepter que cela n'ait rien à faire avec le culte et, en admettant que les pierres dressées de Gézer aient la même signification que les stèles d'Assour, rien n'interdit de les situer dans un sanctuaire. Bien plus, le fait que l'alignement de Gézer n'est pas protégé par des murailles, comme à Assour, impose la conclusion qu'il s'élevait sur un terrain sacré, en un lieu inviolable.

Nous avons été des premiers à protester contre l'abus qu'il y avait à considérer, dans les fouilles palestiniennes, toute pierre dressée ou tout pilier comme un bétyle et nous avons montré l'erreur dans laquelle M. Evans a, de ce fait, été entraîné en Crète (*RHR*, 1905, I, p. 24 et suiv.). Les piliers qui ont une raison d'être architectonique ne doivent pas être envisagés comme des objets du culte; mais il en va tout autrement des pierres dressées à Assour et surtout à Gézer.

Les fouilles de Jéricho. — MM. Sellin et Watzinger viennent de publier le résultat des recherches entreprises avec le concours de la *Deutsche Orient-Gesellschaft* : *Jericho, die Ergebnisse der Ausgrabungen* (Leipzig, Hinrichs, 1913). Toutes les ruines mises au jour, toutes les trouvailles de détail sont méthodiquement étudiées et clairement présentées grâce à une abondante illustration. M. Sellin dans un aperçu final, expose l'histoire de la célèbre cité et ce que les fouilles y ajoutent. En présence d'un matériel archéologique somme

toute assez pauvre, la curiosité du bibliste ira aussitôt à ces murailles détruites par Josué et restaurées au IXe siècle par Hiel de Béthel.

Au premier moment, lors de la découverte du grand rempart entourant la cité cananéenne, l'identification fut acceptée avec la muraille détruite par Josué. Dans la publication définitive, MM. Sellin et Watzinger n'attribuent plus ce rempart qu'au IXe siècle. Il est impossible de juger à distance de la valeur de leurs arguments, mais un palestinologue aussi averti que le R. P. Vincent (*Revue biblique*, 1913, p. 450-458) se *refuse* à admettre cette conclusion et les raisons qu'il avance sont singulièrement pressantes. C'est ainsi que MM. S. et W. avancent que le grand mur extérieur est d'une technique trop savante pour être cananéen, d'où ils concluent qu'il doit être israélite. Or, la valeur de la fortification cananéenne est attestée par des témoignages multiples : le fait que les Égyptiens l'ont imitée, les découvertes de Meziddo etc. Le P. Vincent a montré qu'aucune des démonstrations de MM. S. et W. n'est probante et la qualification de cananéen doit être maintenue au rempart extérieur « aussi longtemps que les méthodes d'analyse et de comparaison archéologiques vaudront quelque chose en Palestine ». Hiel n'a dû procéder qu'à une mise en état de la muraille éventrée par places, car cette réfection est encore parfaitement reconnaissable.

Fresques de Tourfan. — Les remarquables fresques découvertes par MM. Grünwedel et von Lecoq dans la région de Tourfan, parmi les ruines de l'ancienne Chotscho ou Qotcho, viennent d'être publiées en un magnifique album : A. von Le Coq, *Chotscho*, album gr. in-folio carré de 75 planches dont 45 en couleur (Berlin, Reimer, 1913). Nous empruntons à M. Ed. Chavannes (*Journal des savants*, 1913, p. 374) les indications qui suivent : « Voici d'abord (pl. I), sur une fresque, une communauté manichéenne : en tête vient le grand-prêtre, peut-être le « makhistak » ou, à un degré supérieur encore, le « mozak » ; il est coiffé d'un haut bonnet en brocart à ornements rouges : sa tête est auréolée du disque du soleil surmontant le croissant de la lune ; derrière lui se tiennent debout les « élus » vêtus de blanc et coiffés d'un bonnet semblable à celui du prêtre, mais blanc et sans ornements ; plus loin sont des femmes, sans doute les « élues », portant des bonnets carrés blancs ; à l'arrière-plan voici les simples « auditeurs » en habits de tous les jours ». Ces peintures sont vraisemblablement du IXe ou Xe siècle. Peut-être la planche VII figure-t-elle des chrétiens nestoriens. Mais c'est le Bouddhisme qui avait à Qotcho les racines les plus profondes. On y a trouvé en double exemplaire dans deux temples différents des scènes de *pranidhi*, où le futur Bouddha Çakyamuni est représenté poursuivant son vœu d'atteindre à l'Intelligence parfaite et faisant des offrandes aux Bouddhas qui apparaissent successivement dans le monde. Malheureusement des treize fresques reproduites par M. von Lecoq, il n'en est qu'une dont on identifie avec certitude le sujet : celle qui représente le jeune étudiant au moment où il étend sur un endroit boueux sa longue chevelure afin que le Bouddha Dipamkara puisse marcher dessus sans se souiller.

Hypogée gnostique. — On a découvert à Rome, en 1911, l'hypogée de Trebius Justus, décoré d'une série de fresques qui appartiennent à la seconde moitié du troisième siècle. M. O. Marrucchi le publie (*N. Bull. Arch. Crist.*, 1912, p. 83-99; voir *ibid.*, p. 43-56 les graffiti par Franchi de' Cavalieri) et à côté de l'influence chrétienne qui s'affirme par la présence du Bon Pasteur, il y reconnaît des éléments gnostiques. Ce sépulcre devait appartenir à une secte gnostique, fruit du syncrétisme entre le christianisme et les croyances égyptiennes.

Le Latmos. — C'est le titre du nouveau volume que M. Theodor Wiegand vient de faire paraître (Reimer, 1913) sur les fouilles de Milet. Il est consacré aux monuments civils et religieux, couvents, chapelles, que les chrétiens, à partir du VIIIe siècle, érigèrent dans cette contrée montagneuse, jusqu'ici peu connue, et que l'époque byzantine dénommait le Latros. Si les monuments eux-mêmes présentent de l'intérêt plutôt pour les spécialistes, il n'en est pas de même des fresques qui décorent certaines grottes et qui sont reproduites dans neuf planches en couleur. M. O. Wulff, qui les publie, les rapproche des peintures découvertes dans les églises de Cappadoce par le P. de Jerphanion. Le P. Delehaye est chargé de publier les textes hagiographiques concernant le Latros : *Monumenta Latrensia hagiographica*. On y trouvera plusieurs textes inédits provenant du célèbre couvent de Patmos, ce qui s'explique par le fait que Christodoulos, le fondateur du couvent de Patmos, avait longtemps demeuré au Latros.

Les fouilles d'Alésia et la basilique primitive de Sainte-Reine. — Les fouilles conduites cette année par la Société des sciences de Semur sous la direction de MM. Louis Matruchot et Jules Toutain paraissent prendre une grande importance pour l'histoire du plus ancien culte chrétien à Alise. Il devient très vraisemblable que les substructions découvertes sont celles de la basilique primitive de Sainte-Reine et du monastère bénédictin qui lui fut adjoint, à l'époque mérovingienne. Les textes anciens, à propos de cette basilique, disent qu'elle fut construite *intra muros oppidi*, qu'on y transporta les reliques de la sainte avec la chaîne en fer, *catena ferrea*, qu'elle avait portée dans sa prison, et que les reliques furent déposées dans un sépulcre de pierre, *sepulcrum lapideum*. Or, on a retrouvé, à l'intérieur du monument fouillé, un sarcophage en pierre et, sur le sarcophage, un fragment de chaîne en fer. D'autre part, le monument était entouré de sarcophages et de sépultures, comme cela se faisait pour les basiliques très anciennes, et comme l'on sait que ce fut précisément le cas pour cette basilique primitive de Sainte-Reine.

Ainsi, les fouilles qui, jusqu'alors, avaient eu pour résultat des découvertes relatives à l'époque gauloise et à l'époque gallo-romaine, ont abouti, cette année, à des trouvailles décisives, concernant l'époque chrétienne et le haut moyen âge.

L'Islam au Niger. — De sa mission dans la boucle du Niger, M. de Gironcourt a rapporté des estampages d'inscriptions arabes, toutes funéraires, que M. van Berchem est chargé d'examiner. La langue est de l'arabe pur ; mais à côté de noms musulmans apparaissent des noms inconnus à l'onomastique arabe. L'intérêt de ces textes est dans les dates précises qu'ils fournissent, allant du début du XIIe siècle jusqu'au premier quart du XVe. « Il est donc certain, note M. Van Berchem (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1913, p. 151), que les matériaux rapportés par M. de Gironcourt constituent une source précieuse et entièrement nouvelle pour l'histoire de l'Islam au Niger. Bien plus, l'explorateur ayant eu la précaution de repérer avec le plus grand soin, sur la carte, la situation de chaque stèle, il sera possible sans doute, par l'examen comparé des dates mortuaires, de retracer la marche de l'invasion musulmane du Sahara vers le golfe de Guinée et d'en fixer peut-être l'époque approximative ».

R. D.

Le cimetière chrétien de Frascati. — M. Domenico Seghetti, bien connu pour ses travaux sur l'histoire de Frascati, M. Bevignani, secrétaire de la Commission d'archéologie sacrée, et le R. P. Dom Arsenio Pellegrini, abbé du monastère basilien de S.-Nil à Grottaferrata, ont découvert, aux environs de Frascati, près de la villa Senni, un cimetière chrétien du IIIe-IVe siècle. Les fouilles ont été très activement poussées : bientôt ont été dégagées huit galeries qui semblent remonter au début du IVe siècle, comme le fait supposer — entre autres indices — le monogramme du Christ gravé sur plusieurs tombeaux. Une intéressante note de M. Fraikin dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 15 juillet 1913, p. 677, nous apprend que l'ouverture au public des catacombes tusculanes a eu lieu solennellement le 22 mai. « L'un des tombeaux, dit l'érudit archéologue, présente un frontispice en marbre formé de deux petites colonnes que surmonte une architrave de laquelle pendaient des lampes de bronze, et orné d'une fresque où est peinte la *traditio legis*, c'est-à-dire le Christ donnant le livre de sa loi à saint Pierre, qui est à sa droite, tandis qu'à sa gauche se tient saint Paul, au-dessus de la tête duquel plane le phénix, symbole de la résurrection. Nous n'avons pas besoin de faire ressortir l'importance de cette fresque pour la démonstration de la primauté de Pierre. On a trouvé, jusqu'à présent, dans ces catacombes, plus de vingt inscriptions, toutes très courtes et dont nous ne citerons que la suivante, rédigée en grec : « Moi, Aurélia Prima, je crois dans le nom du Christ Seigneur ». La cérémonie d'inauguration a consisté principalement en une conférence de M. le Prof. Orazio Marucchi (voir aussi un article de lui, sur ce sujet, dans l'*Osservatore romano* du 28 mai) et la pose de la première pierre d'une basilique, qui sera érigée, près de l'entrée, en mémoire de la conversion de Constantin et de la paix de l'Eglise ».

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

Dans le *Journal Asiatique*, 1913, I, p. 581-618, notre excellent collaborateur M. P. Masson-Oursel, utilisant la précieuse documentation réunie par MM. de La Vallée Poussin et Suzuki, expose une théorie fort intéressante sur *Les trois corps du Bouddha*. On sait que le problème est des plus complexes. Le mot *kâya* que l'on traduit par « corps », signifie un ensemble, un système, un « organisme ». Le terme *dharmakâya* « semble bien indiquer que le sens primitif du premier des trois corps est le « corps de la loi ». En plus d'un passage du canon pâli on surprend chez le Bienheureux, ainsi qu'on peut le constater chez maint autre fondateur de religion, le souci de se survivre à lui-même dans la loi par lui établie ». A l'encontre de Suzuki, M. Masson-Oursel pense que le Dharmakâya bien qu'il ait pris très vite une acception ontologique, a toujours gardé son acception originelle. « En tant qu'abstraction suprême, c'est le premier principe métaphysique; en tant que prototype de la moralité, c'est le premier principe religieux. L'union, l'identification même de ces deux notions n'a rien de surprenant; car l'absolu, qu'il s'agisse de l'ἕν de Plotin ou du *Tao* de Lao-tse, fut toujours revêtu par l'esprit humain de ces deux caractères. »

Quand le Dharmakâya devient un principe métaphysique, il reste encore la loi religieuse hypostasiée et comme tel il est représenté comme un dieu de compassion et d'amour, qui distribue son illumination libératrice et sa grâce affectueuse. Il suscite pour le salut des êtres ces Bouddhas qui incarnent aux yeux des hommes la loi morale elle-même en montrant la « voie ». « Car il est le véhicule et la base de la loi, la matrice de tous les Bienheureux qui parviennent à la délivrance ». Dès lors « peu importe que la piété tibétaine ou chinoise ait souvent affublé de personnalités mythiques ce concept de Dharmakâya, peu importe qu'on l'ait nommé au cours du moyen âge, et surtout hors de l'Inde, Vairocana, Amitâyus, Amitâbha; nous tenons pour assuré que le Dharmakâya, en raison de ses attributs à la fois métaphysiques et moraux, est proprement la conception mahâyâniste de l'absolu. »

Le nom du deuxième *kâya*, *sambhogakâya*, se traduit par « corps de sympathie » ou « corps de jouissance ou de béatitude »; mais sa valeur est fort peu intelligible au dire de Suzuki. M. Masson-Oursel établit, d'abord, que cette révélation s'adresse aux Bodhisattvas. « Malgré leur excellence, les Bodhisattvas ne possèdent pas encore l'incomparable dignité des Bouddhas; ils ne peuvent percevoir le Dharmakâya que sous des apparences sensibles : il faut donc qu'il se présente à eux sous une forme de ce genre. Mais celles qu'il revêt sont, en comparaison des apparences sensibles de la vie commune, prestigieuses et prodigieuses : elles affectent, par exemple, l'aspect d'un météore resplendissant, analogue au corps béatifique des saints du christianisme ou même au corps glorieux de Jésus. » Mais comment le Bouddha peut-il posséder un corps de béatitude, « c'est-à-dire prendre souci de se manifester extérieure-

ment », lui pour qui le devenir s'est évanoui et qui a abandonné toute dualité? Ici, notre ingénieux exégète s'appuie sur un texte cité par Suzuki : « Ni le soleil ou la lune, ni la surface de l'eau, comparable à un miroir, ni la lumière ne sont conscients d'eux-mêmes ; mais quand ces trois choses sont mises en relation, il se produit une image. » Cela signifie « que le Dharmakâya, symbolisé par l'astre, ne peut jouir de lui-même que s'il se reflète en des êtres non pas absolument, mais relativement différents de lui, les Bodhisattvas, représentés dans cet exemple par la nappe liquide ; et que l'intermédiaire unissant les deux termes, c'est le Sambhogakâya, ici figuré par la lumière : métaphore d'autant plus heureuse qu'il est réellement, nous le savons, sous un certain aspect une sorte de météore ».

Le troisième kâya, le *Nirmanakâya*, est d'explication moins subtile, c'est le « corps de transformation ». Il s'applique même à toutes les apparences sensibles; mais avant tout, il désigne « les Bouddhas sous la forme où ils ont apparu ou apparaîtront sur cette terre. Au lieu de rester indifférents dans l'éternité, ils envoient en ce monde de misère des reflets d'eux-mêmes, aussi accomplis que le comporte la condition terrestre, sujets cependant à la maladie, à la vieillesse, à la mort. Le dernier de ces Sauveurs accommodés à la nature de notre monde se nommait Çâkyamuni ; le prochain sera Maitreya ».

Dans un dernier paragraphe, M. Masson-Oursel retrace la signification historique et le sens philosophique de la doctrine, qui apparaît aux environs de l'ère chrétienne dans l'Inde du nord-ouest, où elle constitue un des points fondamentaux de la philosophie bouddhique nouvelle, le Mahâyâna, et nous citerons encore cette conclusion du savant auteur : « L'altération du bouddhisme qui, d'abord purement moral, devint métaphysique, doit être rapprochée de l'évolution du christianisme aux trois premiers siècles et de la transposition du confucéisme moral en une philosophie abstraite à l'époque des Song. Cette métamorphose accomplie, dans trois grandes civilisations, peut nous suggérer que la religion n'est pas d'ordre uniquement social, mais qu'elle tend nécessairement à une vue systématique sur l'ensemble des choses ; en d'autres termes qu'une morale, pour devenir une religion a besoin de s'annexer une métaphysique ».

— On sait la lutte, parfois épique, qui a divisé les assyriologues en sumériens et anti-sumériens. Après avoir gagné des partisans de marque à sa théorie, il semble décidément que M. Joseph Halévy reste seul de son avis : M. Morris Jastrow vient de déclarer qu'il adopte l'idée d'une langue sumérienne originale. La défection n'entame pas l'ardeur de M. J. Halévy qui a, de nouveau, présenté ses arguments dans un *Précis d'allographie assyro-babylonienne*, Paris, Leroux, 1912. M. Fr. Thureau-Dangin lui oppose une réfutation précise (*Revue d'assyriologie*, t. X (1913), p. 194-196). La question porte aujourd'hui sur le plus ou moins d'importance qu'il faut attribuer aux Sumériens dans l'élaboration de la civilisation de Mésopotamie, notamment des cultes organisés et de

la littérature religieuse dont l'influence a été si profonde sur tout le monde asiatique. Quelle part, du moins à l'origine, y ont prise les Sémites ? La tradition ne connaît que ces derniers, et nombreux sont les savants qui s'y tiennent. Ainsi le P. Lagrange, dans un récent article du *Correspondant*, professe que les Sumériens n'ont pas eu d'influence prépondérante, que, somme toute, ils apparaissent comme un élément perturbateur dont on peut presque faire abstraction. M. Thureau-Dangin répond nettement : « Cette proposition me paraît être l'exact contre-pied de la vérité ».

— Les anciens hellénistes se sont montrés fort embarrassés d'expliquer la coutume qui consistait pour les jeunes Lacédémoniens à se disperser dans la campagne, à certaines époques fixées par les magistrats, à se dissimuler pendant le jour, puis la nuit venue, à tomber sur les hilotes qu'ils rencontraient et à les massacrer. Cette pratique, dite la cryptie, était une institution régulière à laquelle tous les jeunes Spartiates étaient astreints. Dans la *Revue des Études grecques*, 1913, p. 121-150, M. Jeanmaire s'autorisant de parallèles relevés chez les non-civilisés, conclut « que la cryptie est la dernière phase de l'initiation lacédémonienne, celle où le jeune homme, après l'entraînement méthodique des premières années, est voué à une période de retraite qui doit précéder l'accomplissement des derniers rites ». La démonstration est claire, un peu alourdie par la surabondance d'exemples empruntés à l'ethnographie ; mais l'auteur est en bonne voie et il nous doit un exposé systématique de l'initiation spartiate. Les traits en sont épars, mais il n'est pas impossible de les relier entre eux et d'écrire un curieux chapitre sur l'organisation spartiate.

— M. Josué de Decker, qui a publié une *Étude sur la Rhétorique déclamatoire dans les Satires de Juvénal* (41e fasc. du *Recueil de Travaux* publiés par la Faculté de philosophie et des lettres de l'Université de Gand), tire de Juvénal, *Sat.* VI, v. 526 sq. et d'une inscription latine (*CIL*, III, 83) la preuve d'un culte d'Isis très important, organisé en Ethiopie. Son article : *Le culte d'Isis à Méroé en Éthiopie* (*Revue de l'Instuction publique en Belgique*, 1913, p. 293-310) fait état des belles découvertes de M. Garstang dans la ville sainte des Ethiopiens. L'identification du temple d'Ammon dont parlent les auteurs anciens, a permis au savant explorateur anglais de retrouver définitivement le site, vainement cherché jusqu'ici, de Méroé. Un peu au nord du temple d'Ammon, on a déblayé un temple qui doit avoir été consacré à Isis. Dans une dépendance du temple d'Ammon une stèle a été relevée, où le dieu-lion Apezemak, supplantant Osiris, est associé à Isis. Cette dernière est souvent représentée. M. de Decker pense donc que, dans le passage en question de Juvénal, c'est le fameux temple d'Isis à Méroé qui est intentionnellement mentionné :

A Meroe portabit aquas, ut spargat in aede
Isidis.

Un tel pèlerinage est attesté par une inscription latine trouvée près de Méroé par Cailliaud : *Bona Fortuna! Dominae Reginae in multos annos feliciter! Venit e Urbe, mense aprili die XV vidi(t) Tacitus*. L'inscription, rapportée au Musée de Berlin, a malheureusement disparu depuis une vingtaine d'années.

— Dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, M. A. Loisy étudie successivement les mystères de l'antiquité pour aboutir, semble-t-il, au mystère chrétien et discuter les rapports du dernier avec les premiers. Le savant exégète nous donne, à propos des publications de M. A. Schweitzer, un aperçu de ses conclusions, n° sept.-oct. 1913, p. 486 : « Il s'agit de savoir si Paul (c'est-à-dire le mouvement de foi dont il est pour nous le représentant le plus connu), qui conçoit le rôle du Christ et l'objet de l'Évangile autrement que Jésus lui-même ne les a compris, est arrivé à sa conception du salut, à l'idée qu'il se fait des rites chrétiens du baptême et de l'eucharistie, sans aucune influence des notions qui étaient à la base des mystères, passion divine suivie de résurrection, fait primordial typique et efficace d'immortalité pour ceux qui y sont mystiquement associés par les rites de l'initiation. Or, qu'une telle conception ne soit ni juive ni évangélique, c'est certain ; que Paul l'ait eue, ce n'est pas douteux ; qu'elle se soit formée en lui par l'influence du milieu où elle régnait avant lui, c'est ce qui paraît évident. Paul n'a copié aucun mythe, imité aucun mystère, mais, devant le paganisme, dans le monde païen, vivant dans une atmosphère païenne dont les idées le pénétraient malgré lui, il a conçu le salut chrétien à l'instar des économies de salut qu'étaient déjà en ce temps-là, les mystères de Mithra, d'Isis, de la Mère, d'Éleusis, dont il est superflu de lui dénier toute connaissance générale, comme il serait gratuit de lui prêter la connaissance réfléchie, spéciale, étudiée d'un seul. Paul a connu la religiosité païenne du monde méditerranéen, et il a interprété l'Évangile avec et contre cette religiosité, faisant du Christ le véritable sauveur et de sa mort le vrai principe de salut. ».

R. D.

— M. Frederic Spencer, du College Brasenose, à Oxford, a publié à Londres, chez Fisher Unwin, sous le titre de : *The Meaning of Christianity*, un volume de 420 p., qui rentre dans la catégorie des ouvrages à la fois historiques et apologétiques, en ce sens qu'ils n'essayent plus de faire parler à la science le langage de la Bible, ni à la Bible le langage de la science, mais que, tout en acceptant sans réserve les résultats de la critique historique, ils s'attachent à faire ressortir la valeur morale et spirituelle du Nouveau Testament. C'est le symbolisme qui leur en fournit le moyen et on doit reconnaître que l'auteur a très ingénieusement usé de cette méthode.

G. d'A.

— La *Schlesische Gesellschaft für Volkskunde*, l'une des plus actives et des plus importantes des sociétés allemandes de folklore, a publié, à l'occasion du jubilé de l'Université de Breslau, un volume de 716 pages gr. 8° qui renferme une quarantaine de mémoires dont la plupart intéressent l'histoire des religions. Nous en empruntons les titres — ce volume ne nous étant pas parvenu — à l'analyse qu'en donne M. le Dr Bugiel dans le n° de juillet de la *Revue des Traditions populaires*. Le folklore proprement dit est représenté par des travaux de R. Wunsch (Contribution à l'histoire de l'exorcisme chez les anciens); P. Wendland (Histoires grecques et romaines d'esprits et de revenants); R. Kühnau (Les esprits prisonniers); Ch. Olbrich (Les francs-maçons dans les croyances du peuple allemand); B. Meissner (Les livres babyloniens sur les prodiges); M. Koch (Les éléments folkloriques chez André Gryphius); W. Köber (Registres de signatures de voyageurs sur le Schneekoppe); P. Feit (Rapports entre les noms de rues et le blason populaire); F. Kampers (La légende de Barberousse); F. Friedensburg (Influences des croyances populaires sur les effigies monétaires); W. H. Vogt (Lettres protectrices du soldat); Klapper (Sources du Convive de pierre de Tirso de Molina); T. Siebs (Testament de Frédéric II), etc.

Dans le groupe de mémoires se rapportant plus immédiatement à l'histoire des religions, notons la présence de travaux de C. Ziegler (Les anciens comiques attiques et la religion populaire grecque); C. Cichorius (La crémation et l'ensevelissement préalable dans l'antiquité); H. Prinz (Une idole crétoise au bonnet); A. Hillebrandt (La circumambulation); A. Gaacke (Le nom de chrétien comme insulte); A. Kroll (L'idée de la sainteté); F. S. Rutsch (Les conjurations par figurines. Contribution à l'étude de « Goetz von Berlichingen »); H. Klaatsch (La psychologie de la mort chez les indigènes australiens), etc.

— M. Robert Arnaud, administrateur colonial, vient de faire paraître une étude sur *l'Islam et la politique musulmane française en Afrique occidentale française* (Paris, Public. du Comité de l'Afrique française, 21 rue Cassette, 1912, un vol. de 176 p. 8°). Ses conclusions prennent plus de prix, du fait que l'auteur est chef de la section des affaires musulmanes au Gouvernement général de l'Afrique occidentale et qu'en outre de sa compétence administrative, il est visible que M. Arnaud a voulu acquérir une connaissance autre que superficielle de la dogmatique et de la morale de l'Islam. Il décrit avec méthode la « politique » — mieux : l'histoire quelque peu chaotique des soulèvements religieux contre la domination française — de l'Islam depuis 1905, l'action des confréries musulmanes qui, moins hiérarchisées qu'en Orient, n'ont en Afrique occidentale française qu'une importance très morcelée. Pour M. Arnaud, les forces réactionnaires viennent toutes des grands marabouts, dont les plus notoires ont, de naissance, le prestige qui s'attache aux grandes familles de Bekkaïa et de Mohammed Fadel. Néanmoins il faut constater que dans le

Haut-Sénégal et dans le Niger, il ne subsiste plus aucune individualité susceptible de représenter et de diriger les destinées de l'Islam. Le pouvoir maraboutique s'est disséminé entre un grand nombre d'individus et s'est affaibli d'autant. M. Arnaud n'en estime pas moins que ce pouvoir reste le principal danger pour l'influence française, l'islam africain, encore à demi-fétichiste, n'ayant pas par lui-même de force organisée à opposer à la centralisation européenne. Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen des moyens d'assimilation qu'il propose, moyens dont heureusement aucun ne s'aide de répression violente ni d'arbitraire administratif. L'ouvrage de M. Arnaud est à rapprocher du livre de M. Snouck-Hurgronje sur la politique musulmane de la Hollande, dont un compte-rendu a paru dans notre précédent numéro.

— On sait quelle somme considérable de travail historique a fournie l'ordre dominicain dans les dernières années de l'autre siècle et les premières de celui-ci. La restauration du thomisme a été le prétexte, ensuite infiniment étendu. De nombreuses revues s'emploient à répandre les résultats de ce labeur. L'une des plus vivantes est la *Ciencia Tomista* qu'alimentent surtout les savants espagnols de l'ordre des Prêcheurs. Elle a beaucoup fait pour la connaissance critique des sources arabes de l'aristotélisme médical. Aujourd'hui la « Ciencia Tomista » inaugure un copieux « bulletin de sciences des religions » rédigé par les PP. A. Colunga et V. Beltrán (n[os] XV, XVII et XX, Juillet-août et novembre-décembre 1912, mai-juin 1913. Tir. à part de 76 p. 8°, Madrid, Claudio Coello). La plupart des revues d'histoire religieuse ou même uniquement ecclésiastique ont aujourd'hui un bulletin analogue, depuis surtout l'institution de nouvelles méthodes apologétiques et l'apparition de manuels retentissants. De ces essais de synthèse ou simplement de dénombrement il nous paraît bien qu'un des meilleurs est celui-ci : la préoccupation doctrinale y est avouée sans être agressive, et l'information, surtout sur les religions préhelléniques et celles de l'Extrême-Orient, est complète et sûre. On ne s'étonnera pas, néanmoins, de voir les références comporter presque toutes un rappel des manuels de l'abbé J. Bricout et de *Christus* où des articles de haut mérite voisinent avec des essais plus ou moins bien venus d'apologétique érudite.

— L'an dernier, au mois d'août, une *Semaine liturgique* eut lieu à l'abbaye de Maredsous (Belgique). Les amis de la liturgie empêchés d'assister au congrès demandèrent qu'on publiât les conférences *in extenso*. Le compte rendu vient de paraître sous le titre *Cours et conférences de la Semaine liturgique de Maredsous*, 19-24 août 1912 (Abbaye de Maredsous, 1913, in-8 de xvi-336 p. avec 8 planches). Voici, d'après la *Revue d'histoire ecclésiastique* (15 juillet 1913, p. 656), les titres des conférences qui ont été données : D. C. Marmion, *Le symbolisme dans les deux Testaments*; Chanoine Ch. Callippe, *Les psaumes dans la vie liturgique*; D. E. Vandeur, *La croix et l'autel*; D. F.

Cabrol, *La liturgie romaine à Rome*; D. E. Beauduin, *Notes de liturgie*; Abbé A. Grégoire, *Contribution qu'offre la liturgie à l'enseignement de la religion*; D. I. Ryeland, *Bréviaire et méditation*; D. A. Deprez, *La musique d'orgue et les organistes*; G. Kurth, *La liturgie et le peuple*; Abbé A. Brassart, *La participation des fidèles à la vie liturgique et au chant collectif*; Abbé H. Tissier, *La liturgie paroissiale comme sociologie religieuse*; F. M. Besse, *Du particularisme dans la piété et le culte public*. Ce simple énoncé permet de voir que la liturgie a été étudiée, au cours de cette *Semaine*, non point *in abstracto*, mais comme un élément essentiel, *pratique*, de la vie et de la pensée religieuse dans l'Occident chrétien.

— Les recherches de philosophie religieuse comportent — méthode et résultats — des éléments de subjectivisme trop prononcés pour que nous consacrions aux périodiques qui en traitent plus qu'une brève mention bibliographique. Nous ne saurions cependant dissimuler ici quel très haut intérêt nous semble présenter, comme moyen d'échange entre les meilleurs des ouvriers de la « hiérosophie » contemporaine, l'active revue *Cœnobium* qui, depuis bientôt sept ans, poursuit, de son paisible atelier tessinois, une œuvre de bonne volonté résumée par l'épigraphe qu'elle emprunte à Guyau : Tout comprendre pour tout aimer. Les plus récents numéros contiennent des articles signés de noms connus de tous ceux qui, de près ou de loin, s'intéressent à nos études. M. Marcel Hébert, dont les études religieuses regrettent les trop rares contributions, a donné une remarquable étude d'hagiographie sur l'invention des martyrs Gervais et Protais, notre éminent collaborateur M. Goblet d'Alviella a rendu compte du livre émouvant de M. Loisy *Choses passées*, M. P. de Angelis a analysé avec esprit et mesure l'ouvrage d'un « théologien conservateur », Ph. Colinet : *Qu'est-ce que l'Histoire des Religions?* » récemment paru à Rome, et subsidiairement les définitions du phénomène religieux proposées par un groupe de savants en étroite affinité spirituelle avec M. Colinet, Mgr Leroy, le P. de Grandmaison et M. l'abbé Bricout.

— La librairie Herder, de Fribourg en Brisgau, annonce la prochaine apparition d'un *Atlas hierarchicus. Descriptio geographica statistica totius Ecclesiae catholicae Orientis et Occidentis*. Cet atlas doit comprendre 36 cartes, un index de 18.000 noms géographiques, un texte explicatif dans les principales langues de l'Europe et une statistique relative à l'Église en général, aux missions et aux ordres religieux.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LE PÉCHÉ ET LA GNOSE

DANS LA THÉOLOGIE PAULINIENNE

La notion du péché dans la théologie paulinienne a été étudiée séparément, ou en connexité avec l'ensemble de la doctrine dans un grand nombre d'écrits qu'il n'entre pas dans notre dessein de passer minutieusement en revue[1]. En négligeant de nombreuses nuances, les systèmes d'interprétation proposés se ramènent à deux types principaux. Les uns qui inclinent en quelque sorte Paul au Platonisme, ou du moins au Philonisme, expliquent toute la doctrine par une conception foncièrement dualiste de la nature humaine : de l'opposition primordiale de la chair et de l'esprit naîtraient le péché et la subordination de l'homme au péché ; c'est la thèse caractéristique de l'interprétation de O. Pfleiderer et, avec quelques atténuations, elle fait aussi le fond du système proposé par H. Holtzmann et en France par A. Sabatier ; d'autres ont voulu remettre en lumière le rôle de la liberté qui paraît obscurcie dans la thèse précédente, en mettant la chute à l'origine du péché, et c'est dans ce système qu'est conçu le livre de M. E. Ménegoz. Sous cette divergence d'interprétation se trouve pourtant le postulat commun qui fait du péché — fruit de la chair ou suite de la chute — la cause première de l'inimitié, pour parler comme Paul, entre Dieu et

1) Nous nous sommes plus particulièrement référés aux ouvrages suivants : E. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (1864) ; — H. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, t. II (2ᵉ éd., 1911) ; — O. Pfleiderer, *der Paulinismus* (1873) ; — *das Urchristentum*, t. I (2ᵉ éd. 1902) ; — A. Sabatier, *l'Apôtre Paul* (2ᵉ éd. 1881) ; — *l'Origine du péché dans le système théologique de Paul* (1887) ; — E. Ménégoz, *Le péché et la rédemption d'après S. Paul* (1882) ; — C. Clemen, *die Christliche Lehre von der Sünde* (1897) ; — H. Jacoby, *Neutestamentliche Ethik* (1899) ; — P. Wernle, *der Christ und die Sünde bei Paulus* (1897).

l'humanité ; la rémission du péché est par suite l'objet essentiel de l'œuvre de rédemption. Cette conception du rôle du péché paraît s'être imposée avec une sorte d'évidence aux exégètes que nous venons de citer. Il semble qu'ils l'aient implicitement admise comme une prémisse quasi nécessaire de leur raisonnement et du système de la pensée paulinienne. C'est précisément la validité de ces prémisses que nous nous proposons d'examiner ici : nous croyons que les textes nous permettent de montrer que le problème doit être posé en termes quelque peu différents ; nous croyons aussi, et ce sera la meilleure justification de notre interprétation, que la façon dont nous posons la question est de nature à faciliter la solution de toute une série de problèmes pauliniens[1].

Quelques réflexions préliminaires serviront d'introduction naturelle à l'examen que nous allons poursuivre : une première considération, dont il importe d'avoir toujours les conséquences présentes à l'esprit, c'est que nous ne possédons pas d'exposé systématique de la théologie de Paul. Aucune des épitres n'a ce caractère. Toutes, même la lettre aux Romains, supposent une initiation antérieure des fidèles auxquels elles s'adressent. Elles procèdent en partie par rappel et par allusion. Leur objet n'est pas général ; il est immédiat et particulier ; il a trait aux difficultés occasionnelles nées de la vie intérieure des communautés et des controverses sur la discipline, sur la doctrine ou sur la personne même de Paul. Si les préoccupations polémiques sont évidentes dans les Corinthiennes, elles ne le sont guère moins dans l'épître aux Romains ; le souci de la controverse contre ceux qui prétendent tirer de la doctrine de Paul des conséquences immorales ou amorales y reparaît avec tant d'insistance qu'elle pourrait bien avoir été l'occasion même de l'écrit. De ce caractère polémique et discursif de la littérature paulinienne, il suit naturellement que nous ne devons posséder la doctrine de Paul que fragmentairement, et qu'il n'y

1) Sur l'ensemble de ces problèmes cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Paulin. Forschung* (1911).

a pas lieu de s'étonner si des parties, même essentielles, du système ne sont, dans les textes que nous possédons, qu'indiquées sommairement ou même présupposées. Ce serait toutefois tomber dans une autre erreur que d'insister trop exclusivement sur le caractère pratique des lettres[1]. Paul fut un homme d'action, incontestablement, mais il n'a pas été homme d'action en ce sens que chez lui les besoins de la logique se subordonneraient aux nécessités de la prédication morale et religieuse ; en cette nature profondément intellectuelle, action et logique se confondent. Ce qu'il apporte, c'est, avant tout, un système d'idées. Son évangile, il le définit comme la *révélation* d'un mystère : « le mystère qui a été tu pendant des siècles (Rm. 16, 25.) » — « le mystère caché de tout temps et à tous les peuples (Col. 1,25.) » — « la gnose du mystère de Dieu, de Christ, où sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la gnose (*ib.* 2, 2.) »; ou encore « la sagesse de Dieu qui était cachée dans le mystère et que Dieu avait décrétée avant les siècles (1 Cor. 2, 7.) ». Nous verrons tout à l'heure la signification et les raisons profondes de cette définition.

L'économie de ce mystère ne nous est intégralement révélée dans aucun des écrits pauliniens. S'ensuit-il nécessairement que, pour le reconstruire, nous soyons réduits à prendre dans les épîtres des passages artificiellement découpés et des phrases isolées pour les faire entrer comme matériaux dans la restitution de l'ensemble? En fait la plupart des études sur la théologie de l'apôtre ont ainsi l'aspect d'un centon de versets pauliniens. Le procédé n'a sans doute rien pour étonner les philologues que les lacunes de la tradition obligent trop souvent à n'opérer que sur des recueils de fragments. Est-ce le meilleur et le seul possible appliqué à Paul? Et sans parler même de l'inconvénient de grouper arbitrairement des passages empruntés à des écrits de date différente, alors qu'on a pu soutenir que la pensée de l'apôtre a évolué sur certains points[2], ne se prive-

1) C'est la tendance de Wernle, *der Christ u. die Sünde* et du récent ouvrage de Deismann, *Paulus* (1911).
2) A. Sabatier, *l'Apôtre Paul.*

t-on pas d'autre part d'un élément d'induction important? Nous croyons qu'au lieu d'isoler les versets et les formules, il y a un intérêt primordial à s'attacher à la texture même des épîtres et au mouvement de la pensée. L'allure en apparence heurtée et bizarre du développement dans les écrits de Paul a fait souvent le désespoir des commentateurs. Il importe cependant de prêter attention à cet enchaînement de la pensée de l'auteur, qui paraît déconcertant au lecteur moderne. Il ne devait pas déconcerter pareillement les premiers lecteurs, apparemment parce qu'ils suivaient facilement le raisonnement, ayant présent à l'esprit le canevas qui avait guidé la pensée de l'écrivain. C'est ce canevas même qu'il y aurait le plus grand intérêt à restituer, et c'est là ce qui justifiera la méthode que nous suivrons dans la présente étude. Pour arriver à une notion claire de la conception du péché dans la théologie de Paul, nous nous attacherons à l'étude systématique de la première partie de l'épître aux Romains (jusqu'au chapitre 9), où les controverses sur la notion du péché reparaissent à chaque instant; notre tâche consistera surtout à en élucider les parties essentielles dans leur ensemble et leur suite même; les citations empruntées aux autres écrits n'interviendront qu'à titre de confirmation ou de complément[1].

Le début de l'épître, après la courte introduction où Paul annonce sa visite, est particulièrement intéressant parce qu'il y rappelle les grandes lignes de son système. L'idée fondamentale est que l'évangile est une δύναμις, une force efficace qui produit le salut par son action (1, 16). Maintenant comment opère cette δύναμις? Nous allons nous mouvoir dans l'antithèse essentielle de la pensée de l'auteur. Il s'est manifesté une colère de Dieu, et maintenant il se manifeste (dans l'évangile) une

1) Nous rejetons, outre les pastorales, l'épître aux Éphésiens qui n'a plus guère de défenseurs, et la deuxième aux Thessaloniciens qui témoigne d'un développement des notions relatives à l'Antéchrist inconnu au reste de la correspondance. Nous admettons la lettre aux Colossiens en suspectant la péricope 1, 14-18.

δικαιοσύνη θεοῦ. Avant de peser les termes de l'antithèse arrêtons-nous un peu à l'enchaînement remarquable du raisonnement. C'est interpréter l'idée de Paul que lui faire dire que l'évangile révèle un ordre de choses nouveau caractérisé par la manifestation de la δικαιοσύνη; à l'entendre à la lettre, l'évangile est la manifestation même de cette δικαιοσύνη, et c'est précisément le fait de contenir cette manifestation qui permet de dire qu'il est une puissance (δύναμις...θεοῦ, ...δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται). Autrement dit, l'évangile n'est pas la simple annonce du salut acquis par la δικαιοσύνη, il est, en quelque manière, l'agent de cette δικαιοσύνη. L'interprétation du terme caractéristique pour le vocabulaire paulinien de δικαιοσύνη θεοῦ a fait couler beaucoup d'encre. On trouvera dans une monographie de Haering une analyse subtile des différentes interprétations proposées[1]. Plus brièvement on résumera la polémique en observant que, s'il est évident que dans δικαιοσύνη il y a δίκαιος et que, d'autre part, l'expression s'applique incontestablement à l'activité divine conçue comme activité judiciaire, le désaccord a porté sur la double acception dans laquelle on peut prendre ici le mot δίκαιος. Certains ont entendu que le juste devait être le juge même, et des passages comme Rm. 3, 5; — 3, 25 paraissent au premier abord justifier leur interprétation, en sorte que cette traduction conduit à la notion d'une antinomie possible entre la satisfaction de la justice de Dieu et les desiderata de sa miséricorde; mais d'autres passages, le rapprochement des expressions δικαίωσις, δικαιοῦσθαι, suggèrent naturellement l'autre interprétation qui veut que le juste soit le prévenu, naturellement après le prononcé de la sentence; d'où les traductions usuelles : justification, Rechtfertigung. Aussi bien l'identification du salut et de la justification doit être naturelle à toute conception eschatologique qui se réfère à la notion d'un jugement des morts et des parallèles semblent bien attestés pour l'Egypte. Remarquons toutefois, que rien dans l'expression ainsi entendue ne met nécessairement en cause le bien

1) Th. Haering, Δικαιοσύνη θεοῦ *bei Paulus*, Tüb., 1896.

fondé de la sentence, et la traduction usuelle, « justification », entraine avec elle une idée fausse. Elle correspondrait à la rigueur à l'ἰδία δικαιοσύνη, que Paul oppose précisément à la nouvelle δικαιοσύνη. En réalité l'expression « acquitté » rendrait avec le maximum d'exactitude l'acception particulière dans laquelle nous entendons ici le mot δίκαιος. La δικαιοσύνη θεοῦ est l'acquittement après jugement de Dieu[1] (gén. aut.) et c'est par acquittement qu'il convient, croyons-nous, de traduire systématiquement l'expression paulinienne. Nous disons systématiquement car, sans nier du reste chez Paul le goût de certains rapprochements d'expressions qui frisent le jeu de mots (par ex. δίκαιος καὶ δικαιῶν, Rm. 4, 26), il semble évident que la littérature paulinienne ne peut employer un terme aussi technique que dans un sens constant et défini. Cependant Lipsius, dans son commentaire[2], a cru devoir adopter tantôt l'un, tantôt l'autre sens. Haering, au contraire, a très judicieusement admis que le sens devait être le même partout, en reconnaissant toutefois que la traduction à laquelle il se tient (justification) ne lui parait pas élucider d'une façon absolument satisfaisante quelques-uns des passages où le mot se rencontre. On verra que notre système d'interprétation nous fournira des résultats plus concordants.

Dans ces conditions les termes de l'antithèse se balancent naturellement et le contraste s'explique aisément : (1, 18) il se manifeste une colère de Dieu — qui vient du ciel — sur toute impiété et injustice ; (1, 17) et maintenant il se manifeste un acquittement — qui vient de la foi — sur ceux qui ont la foi, (πίστις étant sans doute à πιστεύοντες comme ἀδικία à ἄδικοι). La δύναμις de salut réalisée dans la prédication de l'évangile opère en faveur des croyants, comme suite de la croyance (πίστις). La

1) Dans la langue mystique de l'hellénisme le mot δικαιοσύνη finit par désigner même l'état contraire à l'état d'ἀδικία indépendamment de l'idée d'un jugement. Cela résulte notamment d'un curieux passage des écrits hermétiques cité par Reitzenstein (*Hellen. Myst. Rel.*, p. 102) : χωρὶς γὰρ κρίσεως... ἐδικαιώθημεν... ἀδικίας ἀπούσης. Mais la notion eschatologique du jugement nous paraît impliquée par toute la théologie de Paul.

2) Dans le *Hand-Commentar* de Holtzmann, II, 2.

question qui se pose, et elle se pose en effet dans l'esprit de Paul, puisqu'il va lui donner réponse, est la suivante : pourquoi la πίστις produit-elle une δύναμις de salut, en donnant lieu à l'acquittement contraire de la colère ?

Paul répond par l'exposé des causes et des effets de l'ὀργὴ θεοῦ. La cause, c'est la méconnaissance de Dieu : la colère s'adresse à l'impiété et à la culpabilité (ἀδικία) qui, coupablement, retiennent captive la vérité « τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων (1, 18) », alors que la possibilité de connaître Dieu était en eux (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς) ; et Paul prouve cette dernière thèse en se référant à une théorie de la révélation de Dieu dans ses œuvres qui paraît bien un lieu commun de la philosophie de l'époque[1]. Malgré ces éléments de connaissance, l'attitude et les sentiments des hommes n'ont pas été ce qu'ils devaient être à l'égard de Dieu (οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν 1, 21). Cette méconnaissance de Dieu est bien prouvée par la diffusion de l'idolâtrie et de la zoolâtrie (1, 23). D'autre part les fausses notions sur Dieu ont été systématisées en une prétendue sagesse, une philosophie (σοφία) qui est en réalité folie (1, 22 φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν). On ne saurait trop insister sur le fait que le problème est posé en termes tout intellectuels. Pas un mot de Paul ne nous permet de supposer que la méconnaissance de Dieu soit une méconnaissance pratique de la volonté de Dieu ; que la cause de la colère soit un acte mauvais. Introduire cette idée, c'est systématiquement fausser les expressions de Paul et c'est un contresens dans lequel on tombe quand on explique au mot ἀλήθεια, que « par Vérité il faut entendre la volonté de Dieu bien connue à l'homme[2] ». En réalité Paul se borne à rappeler que ce qui a produit l'ὀργὴ θεοῦ, c'est une déviation de la connaissance ; et déjà la logique même du système nous achemine à penser que le remède sera un nouveau mode de connaissance ou, pour employer l'expression qui se présente naturellement et que nous trouvons, à peine

1) Cf. le commentaire de H. Lietzmann à ce passage (*Handbuch zum Neuen Test.*, III, 1, 1910).

2) Cf. Lipsius dans le *Hand-Commentar* de Holtzmann, p. 83.

modifiée, dans le passage même de Paul[1], une gnose; autrement dit encore que si la πίστις supprime l'ὀργὴ θεοῦ (apparemment en en supprimant la cause), c'est qu'elle produit elle-même en quelque manière, et par un mécanisme sur lequel nous reviendrons, cette gnose[2].

Remarquons avant d'aller plus loin que cette conception nous donne la clef de toute une série d'expressions qui trahissent une préoccupation fréquente de la pensée de Paul. Il y a incontestablement chez lui le souci de polémiquer contre ce qu'il appelle la sagesse de ce monde ou la sagesse des princes de ce monde, sans qu'il soit pour nous facile de déterminer s'il entend par là la philosophie hellénique proprement dite, ou tel et tel système de révélation philosophico-religieuse. Ce ne sont pas seulement les Colossiens (2, 8) qu'il met en garde « contre cette philosophie, vaine et source d'égarement, qui est de tradition humaine, selon les régents du monde, non selon Christ », c'est encore dans la lettre aux Corinthiens (I. 2, 6) qu'il oppose l'évangile et la « sagesse de ce monde et des princes de ce monde qui sont condamnés », la σοφία des hommes et la δύναμις de Dieu (I, 2, 5 : ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ). C'est parce qu'elle s'oppose à la σοφία au sens usuel du mot, à la philosophie, que l'on peut dire par une sorte de jeu de mot que la parole de la croix est une folie (I Cor. 1, 18). En réalité c'est la sagesse de ce monde qui est une folie (I Cor. 1, 20; — Rm. 1, 22). La véritable σοφία, c'est l'évangile du Christ (I Cor. 2, 6 et 1, 30 : remarquer l'intéressante équivalence, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς...). La rénovation chrétienne est si essentiellement, et en premier lieu, une rénovation de la connaissance qu'il est un type d'expression qui revient sans cesse dans la correspondance lorsqu'il s'agit des choses du salut et qui traduit par des équi-

1) 1, 28 : τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει. — Cf. Phil. 3, 8 : ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ.

2) Sur la notion de gnose dans la langue religieuse de l'hellénisme cf. l'étude pénétrante de R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1910), p. 112 sqq.

valents divers l'aspect nouveau de la connaissance chrétienne : ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει (I Cor. 1, 5) ; ἐν πάσῃ σοφίᾳ (Col. 1, 28) ; ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ (*ib.* 1, 9).

Jusqu'ici nous n'avons fait aucune hypothèse qui ne soit immédiatement étayée du texte même de l'apôtre qu'il suffit d'interpréter. Parvenus à ce point, nous devons reconnaître que l'état des documents laisse dans le système une importante lacune : comment Paul se représentait-il l'origine de cette déviation de la connaissance ? Nous sommes réduits ici à des hypothèses, auxquelles du reste certaines expressions des épîtres donnent un assez grand degré de vraisemblance. Qu'il s'agisse ici d'un événement cosmique et d'une représentation mythique, c'est ce qui résulte de toute la forme de la pensée de Paul et particulièrement de passages comme Rm. 5, 12, et I Cor. 15, 21. C'est à partir d'Adam et en Adam que les rapports de l'humanité et de la divinité ont été modifiés, comme c'est à partir de Jésus-Christ et en Jésus-Christ que ces rapports ont repris sur un mode nouveau. Il est probable que l'exégèse du troisième chapitre de la Genèse devait jouer un rôle important dans cette spéculation dont la spéculation bien connue du livre d'Hénoch (ch. 7) sur l'invention de la magie par les anges déchus peut nous donner une idée. Les expressions mêmes dont use Paul pour caractériser la sagesse qui a déçu l'humanité, la sagesse des princes du monde, la sagesse selon les régents de ce monde, invitent à penser que les bénéficiaires de cette apostasie en ont été aussi en quelque manière les instigateurs. Paul, sans avoir eu l'occasion de s'expliquer formellement sur ce point, paraît bien partager l'idée, d'ailleurs assez répandue dans le judaïsme de son époque, de l'antagonisme du Dieu suprême et des puissances inférieures qui se mêlent plus particulièrement de l'administration du monde. La séduction de l'homme par la fausse sagesse qui a obscurci la vraie gnose, doit être un épisode du conflit de Dieu et de ces puissances rebelles[1].

1) L'idée que l'œuvre du salut est essentiellement, pour Paul, la défaite des puissances inférieures a été émise par W. Wrede, *Paulus* (*Religionsgesch.*

Si les raisons dernières de l'apostasie nous échappent, les conséquences au contraire sont bien marquées, et c'est précisément ici la théorie du péché que Paul expose immédiatement après avec une netteté dont on n'a pas pris toujours suffisamment conscience. L'effet de la colère, c'est que l'homme a été livré au péché. « Voilà pourquoi (διὸ), dit l'apôtre après avoir parlé de l'idolâtrie, Dieu les a livrés dans leurs passions à l'impureté qui déshonore le corps » (διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς) (1, 24); — διὰ τοῦτο (parce qu'ils ont changé τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει) παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας (1, 26) ; Dieu les a livrés aux passions *parce qu*'ils ont remplacé la vérité par le mensonge touchant la divinité; καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα (1, 28), *comme* ils ne se sont pas souciés de la gnose de Dieu, Dieu les a livrés à un esprit d'aveuglement et les a dévoyés. Il est impossible de dire avec plus d'insistance et plus de netteté que le péché n'est pas la cause, mais la conséquence de l'ὀργὴ θεοῦ, proposition dont on tirera aussitôt la conclusion, capitale pour l'intelligence du système, que pour être délivré de l'ὀργὴ θεοῦ il ne faut pas être délivré du péché, mais que pour être délivré du péché, il faut d'abord être délivré de l'ὀργὴ θεοῦ. C'est à tort du reste qu'on supposerait, comme on le fait souvent, que le développement précédent ne concerne que le monde païen, par opposition au monde juif dont il serait seulement question ensuite. En réalité, Paul expose d'une manière générale l'origine du péché dans l'humanité sans en excepter les Juifs. On ne s'expliquerait pas autrement la façon dont il interpelle immédiatement après ces derniers : *c'est pourquoi*, tu es sans excuse... διὸ ἀναπολόγητος εἶ... (2, 1, cf. aussi 1, 32).

Ici encore le raccourci dans lequel les grandes lignes de la théologie paulinienne sont rappelées, beaucoup plutôt

Volksbücher), 1904, sans être l'objet d'une étude de détail que le caractère du livre interdisait; la thèse a été adoptée dans un article récent de L. Coulange, *le Christ de Paul* (*Revue d'Hist. et de Litt. religieuse*, 1913).

qu'exposées, laisse subsister une lacune, mais cette fois de nombreuses allusions nous permettent une restitution plus certaine. L'état de péché est manifestement conçu par Paul, comme un état de sujétion, dans lequel l'homme est incapable de faire le bien. Nous en aurons mainte preuve dans la suite de l'épître (par ex. 7,15 sqq.). Comme l'avait déjà très exactement montré Pfleiderer[1], le péché est une véritable possession par le principe du mal ; disons plus exactement, je crois, par les mêmes puissances inférieures qui sont fautrices de la fausse gnose ; et si l'on se rappelle que dans l'énumération des puissances inférieures antagonistes de celle de Dieu, les στοιχεῖα, les régents sidéraux[2] reviennent fréquemment, on ne sera pas étonné que la caractéristique essentielle de l'état de péché soit justement la sujétion au déterminisme astral, à l'εἱμαρμένη de la philosophie hellénistique. L'instrument de ce déterminisme, c'est la σάρξ, la chair. On a dépensé beaucoup de subtilité pour distinguer, chez Paul, la notion de la chair de la notion du corps, et il est de fait que l'apôtre ne paraît point avoir la notion nette de l'incorporel. Il n'en reste pas moins que la σάρξ, lien de sujétion et instrument de domination du péché est en somme l'état de corporéité matérielle dans laquelle se trouve présentement — et depuis Adam — l'humanité. A l'incarnation du Christ, qui a pour but la rédemption, a dû répondre l'incarnation de l'humanité en Adam et dans sa postérité, qui a été la conséquence de l'ὀργὴ θεοῦ et l'origine de l'assujettissement à l'empire de l'ἁμαρτία. L'essence du péché est par suite moins dans une direction répréhensible de la volonté que dans une sorte de réalité concrète et matérielle. Paul paraît faire lui-même assez nettement la distinction des deux conceptions, et c'est sans doute de ce point de vue qu'il faut comprendre le difficile passage de Rm. 5, 13 sqq. ; l'écrivain veut

1) *Urchristentum*, I, p. 197.

2) Everling (*Die paulin. Angelologie u. Dämonologie*, Götting., 1888), incline à embrasser sous l'acception de στοιχεῖα tous les « esprits élémentaires ». Sur l'acception plus spécialement sidérale, cf. H. Diels, *Elementum*, 1899; cf. M. Dibelius, *die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Götting., 1909.

démontrer l'universalité du péché : le péché, dit-il, existait avant la Loi, à preuve, ajoutera-t-il un peu plus loin, le fait que la mort (conséquence et indice du péché) a régné depuis Adam jusqu'à Moïse et pourtant, fait-il remarquer, ἁμαρτία δ' οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, on ne peut faire un grief du péché (en se plaçant dans la conception humaine ordinaire) quand il n'y a pas de loi. Sans rechercher en ce moment les origines historiques et les points d'attache exégétiques du système de Paul, nous croyons donc pouvoir retrouver avec un maximum de vraisemblance, dans le mythe paulinien de la chute de l'humanité, l'enchainement des événements suivants : déviation de la connaissance et apostasie, — colère de Dieu — assujettissement à la chair et à la domination du péché — condamnation[1] et mort. Du schéma mythique de la chute découle avec une quasi nécessité le schéma possible de la rédemption : redressement de la connaissance, — affranchissement de l'empire du péché — proclamation de l'acquittement (δικαιοσύνη) — retour à l'état premier et vie éternelle.

Nous aurons grande chance d'avoir vérifié notre hypothèse si la suite du système, tel que nous le fait connaître l'épître, vient se placer naturellement dans ce cadre, et si inversement, suivant la méthode que nous avons indiquée, les particularités du système nous rendent un compte satisfaisant de la texture, au premier abord assez décevante, de la lettre aux Romains.

L'attache du chapitre 2 au développement précédent n'est pas sans avoir quelque peu embarrassé les commentateurs qui sont conduits à rétablir ici une succession de réflexions non exprimées[2]. En fait, après avoir rappelé que la sentence (τὸ δικαίωμα, τὸ κρίμα) de Dieu sur le péché c'est la mort, l'auteur paraît sauter brusquement à une invective assez inattendue contre les Juifs. En réalité le lien logique avec les théories qui

1) Le κατάκριμα peut, par une extension naturelle, être appelé aussi ὀργὴ θεοῦ (ex. Rm. 4, 15).

2) Cf. Lietzmann dans le *Handbuch zum N. T.*, III, p. 12.

précédent est plus intime qu'on ne le suppose généralement. C'est une réponse à une objection nécessaire et que Paul doit d'abord écarter pour établir la solidité de son système. C'est qu'en effet les Juifs ne manqueront pas de dire qu'ils ont, eux, la révélation de la vérité dans la loi, qu'en elle ils ont la manifestation de la γνῶσις : ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ (2, 20). A cette prétention Paul fait une réponse typique : la position des Juifs est expérimentalement ruinée par deux ordres de considérations qu'il fait valoir tour à tour, en les démontrant par des citations scripturaires, (car si la loi ne donne pas la gnose proprement dite, elle reste pourtant, naturellement, le recueil des oracles de Dieu, Rm., 3, 2 et comme tel, la source de toute démonstration théologique) : (*a*) la loi n'est pas la condition essentielle du salut, car tous y sont théoriquement appelés (3, 6-12), d'où le développement sur le parallélisme de la loi et de la loi naturelle (3, 13-16) ; — (*b*) mais de plus et surtout, ceux qui sont sous la loi sont aussi sous l'empire de l'ἁμαρτία (πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, 3, 9). Or nous savons que l'ἁμαρτία est précisément la preuve de l'ὀργὴ θεοῦ et le signe de la méconnaissance de Dieu. La généralité du péché, attestée par l'Ecriture même, démontre que la loi n'est pas génératrice du salut, dont la connaissance serait la condition[1].

Mais alors, quel est le rôle de la Loi ? C'est ici un des points capitaux de cette subtile théologie, un de ceux sur lesquels Paul revient le plus fréquemment. La loi justifie et explique seulement l'ὀργὴ θεοῦ ; elle est la condition de la manifestation du jugement de Dieu, comme la loi humaine est la condition de la manifestation de la condamnation du juge ; elle ne donne pas la gnose de Dieu, mais la gnose du péché dont elle fait ainsi une multiple réalité : (3, 20) διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας ; cf. 7, 8 τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου ; c'est exactement l'idée qui est rappelée sous forme de parenthèse 4, 15 : ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται · οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις ; la loi multiplie le péché en multipliant les infractions qui le définissent.

1) Cf. Gal, 3, 2 : ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα (principe de la connaissance) ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως ;

La loi est de plus l'instrument de la condamnation ; elle est le moyen terme nécessaire entre le péché et la mort exactement comme la loi criminelle établit la relation entre le crime et la peine capitale : « ceux qui en restent aux œuvres de la loi sont sous le poids d'une malédiction, car il est écrit : maudit est quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le livre de la loi, de manière à le pratiquer (Gal. 3, 10) » ; « jadis, quand j'étais sans loi je vivais, mais le commandement vint, le péché naquit, et moi je mourus (Rm. 7, 9). » La loi apparaît comme un rouage essentiel du mécanisme qui enchaîne l'humanité déchue à l'empire de l'ἁμαρτία et de la mort. Toute autre explication, croyons-nous, dénoue difficilement l'énigme de la position prise par Paul vis-à-vis de la loi ; l'appel trop souvent fait dans les exposés les plus autorisés à l'expérience religieuse de l'apôtre, à sa conviction intime[1], trahit surtout l'embarras qu'on éprouve à faire rentrer la notion paulinienne de la loi dans l'armature du raisonnement logique. En fait, tant qu'on admet que le péché est la cause de la colère de Dieu, c'est prêter à Paul une singulière logique que lui faire dire que Dieu a donné la loi pour faire abonder le péché. Il n'en est plus de même si l'on admet que le péché est, en quelque manière, voulu par Dieu. La même conception nous paraît expliquer d'autres particularités assez notables du langage de Paul, quand il parle de la loi. Assurément ce serait outrepasser sa pensée que d'aller jusqu'à lui faire dire avec quelques interprètes — Ritschl entre autres — que la loi est en quelque manière une œuvre démoniaque. Paul proteste au contraire de son caractère de sainteté : fautrice du péché, elle ne participe pourtant pas du péché, puisqu'elle-même en définit l'antithèse (Rm. 7, 12). Il n'en est pas moins vrai que la façon dont il en parle trahit plusieurs fois cette pensée que si la loi est une pièce dans l'économie du plan divin, c'est à la partie de ce plan qui soumet le monde et l'humanité aux puissances inférieures qu'elle se rattache. Est-ce déjà pour cela qu'il adopte

1) O. Pfleiderer, *Urchristentum*, p. 224.

l'exégèse singulière d'après laquelle la loi a été promulguée par les anges, par l'intermédiaire du mandataire d'une collectivité (Gal. 3, 19) ? Mais voici surtout deux passages qui méritent une plus particulière considération. Paul expose aux Colossiens (2, 14, sqq.) l'effet de la mort du Christ ; « il nous a fait grâce de toutes les fautes, il a effacé l'acte qui était dressé contre nous dans les clauses qui nous étaient contraires, il l'a mis de côté et l'a cloué sur la croix ». Quel est cet acte qui portait la condamnation et qui a été supprimé ? incontestablement, d'après tout ce que nous venons de dire, la loi ; or qu'ajoute Paul immédiatement après ? « il a dépouillé les ἀρχαί et les ἐξουσίαι (c'est-à-dire naturellement les puissances inférieures) ; il les a victorieusement données en spectacle ; il a triomphé d'elles en Christ ». Ainsi l'abolition de la loi pour les croyants est présentée comme une victoire sur les esprits inférieurs. L'épître aux Galates renferme un développement qui n'est intelligible qu'à la lumière d'idées analogues. L'apôtre y poursuit une longue polémique (de 2, 16 à la fin du chapitre 4) qui vise uniquement ceux qui veulent revenir à l'observation de la loi. Il s'adresse donc, il ne peut s'adresser qu'à d'anciens judaïsants. Or que dit Paul (4, 8 sqq.) ?. « Autrefois, ne connaissant pas Dieu vous serviez des êtres qui ne sont pas dieux en eux-mêmes (τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς) ; maintenant que vous avez la gnose de Dieu, bien mieux que vous en êtes connus, comment retourneriez-vous à ces misérables régents impuissants (ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα) ? » Ainsi l'assujettissement à la loi, c'est l'assujettissement aux princes de ce monde dont la fin est proche. Quelques lignes plus haut il a déjà exprimé la même idée ; il vient de dire que le temps du règne de la loi était une époque de minorité et il ajoute « alors vous étiez esclaves des στοιχεῖα » (4, 3). Nous arrivons ainsi à cette conclusion que dans l'économie qui va disparaître, le monde des esprits inférieurs avait sur l'humanité une double emprise, par la σάρξ, le σῶμα τῆς ἁμαρτίας qui lie l'homme au péché et par le νόμος qui multiplie les mailles du péché et prononce la condamnation et la mort. On a même parfois l'impression que par un glissement de sens

auquel l'amphibologie du mot νόμος prête assez naturellement, l'apôtre passe presque insensiblement de la notion de la loi morale et judiciaire à la notion de la loi de quelque inflexible εἱμαρμένη. On serait au moins tenté de l'admettre quand on le voit parler de la loi comme d'une prison, comme d'une serrure συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα... ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι (Gal. 3, 22, 23) : συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν (Rm. 11, 32). Une idée voisine explique l'antithèse que par deux fois Paul établit entre le πνεῦμα et le γράμμα. Quand il oppose la charte[1] (διαθήκη) de la lettre et la charte de l'esprit, l'esprit qui vivifie et la lettre qui tue (II Cor. 3, 6), le service dans la nouveauté de l'esprit à l'esclavage dans la vétusté de la lettre (Rm. 7, 6), il ne songe pas à opposer, comme on le fera plus tard, le sens spirituel de l'écriture au sens littéral : s'il connaît et pratique l'exégèse allégorique, une semblable distinction est étrangère à sa pensée. L'idée que doit éveiller dans son esprit le mot γράμμα est une idée toute voisine de celle qu'éveille le mot *fatum* du déterminisme théologique; car si on est lié par ce qui est dit, à bien plus forte raison le sera-t-on, par ce qui est écrit, et chacun sait que le « fatum mohametanum » trouve dans la formule « c'est écrit » son expression usuelle.

Cette conception des relations mutuelles du péché, de la loi et de la colère divine prête à un type d'objection fondamental, et cette objection a dû se présenter si fréquemment, soit dans la controverse, soit dans l'esprit même de Paul qu'il se hâte de la prévenir au cours même du développement précédent et quitte à y revenir plus amplement : alors, ne manquera-t-on pas de lui dire, Dieu est cause du mal, Dieu est injuste? μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; (Rm. 3, 5), et encore (3, 8) alors le mal, le péché est la condition du bien (la nouvelle δικαιοσύνη)? φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά. A la seconde objection, à laquelle, à vrai dire, il ne fait en cet endroit qu'une simple allusion, et qui est plutôt une sorte d'an-

1) Sur le sens du mot διαθήκη dans le Nouveau Testament, cf. F. Dibelius, *das Abendmahl*, Leipz., 1911, p. 86 sqq.

ticipation qui prouve une préoccupation constante, Paul se borne, pour le moment, à opposer une fin de non recevoir. A la première objection, au contraire, il fait une réponse dont la subtilité n'est pas sans avoir égaré un peu les commentateurs. Voici le texte (3, 5 sqq.) : εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς... ; μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; on traduit généralement : « Si notre injustice rend manifeste la justice de Dieu, irons-nous jusqu'à dire que Dieu est injuste en laissant agir sa colère ?... Non certes... » Les commentateurs sont partis de l'idée que Paul opposait la culpabilité de l'homme à l'équité (δικαιοσύνη) de Dieu, ce qui a le premier inconvénient de donner au mot δικαιοσύνη un sens totalement différent du sens qu'il a dans les passages précédents ; un deuxième inconvénient est de faire dire à Paul plus qu'une subtilité, une absurdité ; car ce n'est pas au moment où l'on parle expressément de l'équité de Dieu qu'il est possible de se demander, même en manière de paradoxe, s'il peut être ἄδικος en tant qu'il est équitable. Ce n'est pas la seule difficulté du passage ainsi interprété ; la réponse que fait Paul à l'objection devient à peu près incompréhensible : « Impossible, dit-il, car autrement comment Dieu jugerait-il le κόσμος? » On donne deux interprétations : ou bien de l'idée même du jugement Paul conclurait que le juge cosmique doit être équitable ; mais c'est lui prêter une conception de la valeur transcendante de la justice qui lui paraît bien étrangère. Les commentateurs les plus autorisés [1] proposent autre chose : l'injustice hypothétique imputée à Dieu concernerait son attitude à l'égard des Juifs ; comme leur culpabilité est en quelque sorte la suite des oracles de Dieu, il peut paraître injuste que la colère les atteigne ; l'apôtre répondrait, en mettant l'accent sur τὸν κόσμον, que le jugement doit frapper tous les pécheurs sans distinction. Mais d'abord il serait singulier que pour désigner l'impiété des Juifs, Paul employât l'expression ἡ ἀδικία ἡμῶν ; de plus, le passage ἐπεὶ πῶς κρινεῖ... τὸν κόσμον peut difficilement signifier

1) Lipsius dans le *Hand-Commentar* de Holtzmann, p. 96, 97.

que c'est *tout* le κόσμος qui doit être jugé, de même que dans l'expression ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν, rien ne montre qu'il s'agit seulement de la punition de l'infidélité d'Israël et non pas du règne de l'ὀργή dans les termes généraux dans lesquels il a été décrit plus haut. En réalité, tout porte à croire que le passage a une signification très générale et ne se rapporte pas aux seuls Juifs. Nous rétablissons pour δικαιοσύνη le sens précis que nous avons reconnu plus haut et nous croyons pouvoir assez naturellement expliquer le passage en fonction des idées dont nous avons essayé de dégager le système. Paul vient d'insister sur l'absolue généralité du péché, après avoir rappelé l'origine de la sujétion au péché : « mais, dit-il, de ce que notre injustice constitue (συνίστησιν) l'acquittement de Dieu (le cliquetis de mots ἀδικία-δικαιοσύνη n'a certainement pas dû déplaire à l'écrivain, mais il ne tient pas au fond de la pensée) irons-nous jusqu'à dire que Dieu participe de l'injustice quand il laisse agir sa colère (qui précisément cause notre ἀδικία)? Réponse : certes non, car comment concevoir autrement le jugement mondial (autrement que comme suite de péché) ? » L'argument peut paraître subtil; il n'en est pas moins typique et dans la ligne de la pensée de Paul. La suite du raisonnement s'enchaîne d'ailleurs fort bien avec les prémisses ainsi entendues : de même, vient-il de dire en somme, que la nécessité de la faute dans le plan divin n'est pas une raison pour que je proteste contre le châtiment de la faute, de même, à supposer que le mensonge soit nécessaire à la manifestation de la véracité divine, le menteur n'est pas reçu à protester contre la condamnation (3, 7).

Après avoir développé ce qu'on peut appeler l'économie du règne de l'ὀργή, l'apôtre en vient très naturellement à développer d'une façon antithétique l'ordre de choses de la δικαιοσύνη (3, 21 sqq.). Voici maintenant (νυνὶ δέ) que des temps nouveaux sont venus où s'est manifesté l'acquittement de Dieu. Cet acquittement s'est manifesté χωρὶς νόμου (nécessairement puisque la loi n'est qu'un instrument de l'ὀργὴ θεοῦ) ; les hommes participent à cet acquittement non διὰ νόμου, mais διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ; le résultat c'est qu'ils reçoivent la qualité de δίκαιοι comme un

présent, δωρεάν, par suite non comme un mérite (d'où la parenthèse 3, 27 : où est le motif de s'enorgueillir..?), par une χάρις, autrement dit par une intervention gracieuse, par le moyen de la délivrance du Christ. Sur le mécanisme même de cette délivrance nous n'avons encore qu'une courte indication : Christ est un ἱλαστήριον, une victime expiatoire choisie par Dieu, au sang de laquelle on participe par la foi ; le but et le résultat de cette expiation, c'est la possibilité de la manifestation de l'acquittement de Dieu (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). L'acquittement aura lieu dans la suspension de la colère de Dieu (ἐν τῇ ἀνοχῇ), διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, c'est-à-dire peut-être, non comme on traduit généralement par le pardon des péchés antérieurs — (dans ce sens on attendrait plutôt ἄφεσις) — mais par la cessation de ces péchés ; l'expiation du Christ amène pour le croyant non la rémission, mais la suppression du péché ; et c'est pour cela que Paul ajoute que Dieu prononce l'acquittement en toute justice (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ), phrase qui ne serait qu'un pur verbalisme, si le péché n'ayant pas matériellement disparu l'antinomie subsistait entre la miséricorde et les exigences de la justice divine.

Après un exposé d'exégèse scripturaire (ch. 4) destiné à fortifier le point de vue de Paul en prouvant : *a*) qu'Abraham, le juste type, a été justifié indépendamment de la loi ; *b*) que tous les hommes peuvent avoir part à cette justification, l'exposé, ou plutôt le rappel sommaire des grands traits du système se termine au chapitre 5 par quelques considérations sur la condition présente des fidèles : ils ont déjà l'acquittement suite de la foi (δικαιωθέντες ἐκ πίστεως) et la paix avec Dieu (ἔχομεν plutôt que ἔχωμεν) ; ils ont aussi le πνεῦμα (5, 5) ; mais ils attendent, ils espèrent encore la δόξα θεοῦ. Nous reviendrons plus loin sur le sens de ces expressions. Pour le moment il nous suffit de mettre en lumière un fait important, que rien encore ne nous avait permis d'affirmer, mais que confirment, comme on sait, une foule de passages pauliniens : bien que l'ère de la δικαιοσύνη soit ouverte, l'œuvre du salut n'est point encore achevée. L'apôtre,

en ceci d'accord avec toute la première tradition chrétienne, à la ferme conviction de vivre en une période intermédiaire, prélude du grand drame eschatologique qui va se jouer. Sur ce drame final les allusions des épîtres sont trop connues et trop précises pour qu'il soit utile à notre objet de les discuter. Retenons simplement dans notre texte même l'affirmation explicite que l'acquittement n'est que la condition préalable du salut et de la délivrance de la colère, qui sont encore en perspective (5, 9. δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς). Autrement dit la suppression du péché, que nous avons vue liée à la δικαιοσύνη, n'est que la phase préliminaire du rétablissement des rapports particuliers avec Dieu qui constitue la notion paulinienne du salut. Enfin, embrassant d'un dernier regard les deux moments essentiels du drame cosmique qui fait l'unité de son système, l'apôtre le résume en opposant le rôle du premier et le rôle du second Adam; le παράπτωμα d'Adam a introduit dans le κόσμος le péché et la mort, et sa condition pécheresse et mortelle s'est étendue à toute sa descendance; de même, et par un contage analogue, le don gracieux (la δικαιοσύνη) fait en faveur d'un seul s'est étendu à beaucoup. Le règne du péché a été celui de la mort; le règne du don gracieux, par l'effet de l'acquittement, conduira à la vie éternelle (5, 21).

L'économie de la doctrine ayant été ainsi résumée, Paul passe à la question pratique, pour lui brûlante, qu'elle suscite, et dont l'élucidation pourrait bien avoir été l'un des motifs de sa lettre. Quelle est, en effet, la grave objection à laquelle prête la conception que nous venons de développer? Vous dites, lui répondra-t-on, que le péché est une sorte de châtiment qui a été infligé par Dieu, qu'aujourd'hui la grâce de Dieu, la χάρις a relevé l'humanité de ce châtiment, que le fidèle est proclamé δίκαιος ... conclusion? τί οὖν ἐροῦμεν; le péché n'existe plus pour le croyant, par suite ses actes ne sauraient être coupables et il peut faire ce qu'il veut sans crainte d'être condamné : (6, 15) ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν; — (6, 1) « pé-

chons, la grâce surabondera toujours, ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ. » En un mot, c'est à l'indifférentisme moral que paraît aboutir le système, et c'est cet indifférentisme moral que Paul répudie pratiquement et qu'il va essayer maintenant d'écarter logiquement.

Pour cela il va se retrancher successivement dans deux positions assez sensiblement différentes. Et d'abord il va montrer où gît l'incompatibilité entre la χάρις et le péché. Autre serait l'incompatibilité pour un chrétien, type Hermas par exemple, qui ferait de la μετάνοια la condition de la χάρις; en ce sens il faudrait commencer par répudier le péché pour recevoir la grâce. Paul renverse très nettement les termes : le péché ne peut pas coexister avec la χάρις parce que, par définition, la χάρις c'est la suppression du péché. La destruction du péché pour le croyant a été précisément le résultat et l'objet de la mort du Christ. Les expressions de l'apôtre nous permettent ici de pénétrer un peu plus avant que nous ne pouvions le faire précédemment dans le mécanisme de la délivrance réalisée par Christ.

Le Christ de Paul est le fils de Dieu par l'esprit de sainteté (Rm. 1, 4), parce qu'il contient une partie de l'esprit divin ; il est cet esprit même (II Cor. 3, 17). Mais cet esprit a été incarné. Il a pris l'extérieur de l'esclavage et l'apparence d'un homme (Phil. 2, 7) ; il a pris l'aspect de la chair de péché (Rm. 8, 3) ; il s'est mis dans la sujétion de la loi (Gal. 4, 4) ; il s'est fait péché (II Cor. 5, 21) ; il s'est fait malédiction (Gal. 3, 13) ; toutes expressions dont nous avons établi l'exacte équivalence. Ainsi le Christ qui est apparu sur terre était un composé de πνεῦμα céleste et de la chair de péché et de mort. Or, et cela pour une raison dont l'évidence nous apparaîtra plus clairement tout à l'heure, il y avait incompatibilité absolue entre ce πνεῦμα et l'état charnel et mortel. Ce composé était, si l'on peut dire, essentiellement instable : mettez le πνεῦμα, principe de connaissance comme nous le verrons, dans la chair dont l'empire n'est intelligible que comme suite du manque de connaissance et nous aboutirons à la disparition de la chair ;

le contenu détruira le contenant ; l'esprit engagera avec la chair une lutte qui se terminera victorieusement par la destruction de la chair et avec la destruction de la chair par l'extermination de l'empire du péché et de l'empire de la mort. C'est ce drame qui, pour Paul, a été accompli dans la carrière du Christ. Ce qui a succombé dans sa mort, c'est précisément la puissance de la matière, et le corps du péché et la mort même. « Nous savons que Christ ressuscité des morts n'est plus soumis à la mort ; la mort n'a plus d'empire sur lui. Car ce qui est mort (ou ce en quoi il est mort) est mort en ce qui concerne le péché, une fois pour toutes ; ce qui vit, vit pour Dieu (Rm. 6, 9) » et il ajoute « comptez que vous vous êtes morts en ce qui concerne le péché (τῇ ἁμαρτίᾳ) [1], mais que vous vivez de la vie de Dieu (τῷ θεῷ) en Christ » et un peu plus loin (8, 3 sqq.). « Dieu ayant envoyé son fils sous l'apparence de la chair de péché, *à cause du péché*, a prononcé la condamnation du péché dans la chair afin que l'acquittement de la loi soit accompli en nous, les pneumatiques, qui ne sommes pas selon la chair. » C'est qu'en effet le drame dont le nœud s'est dénoué dans la mort du Christ a eu sa répercussion dans toute l'humanité, dans celle du moins qui participe à la πίστις. Comme le σπέρμα d'Adam a produit la diffusion et la généralisation de l'empire du péché, la diffusion du πνεῦμα, de l'esprit divin à la suite de la première apparition de Christ sur la terre crée une lignée pour qui existe déjà de droit l'affranchisssement du pouvoir liant de la chair. Par le baptême et par la réception de l'esprit, suite de la prédication évangélique, le drame cosmique qui a eu son point culminant en Christ se répète dans la personne du fidèle. Il traverse une mort qui comme la mort de Christ sur la croix n'est pas l'anéantissement de l'individu, mais au contraire l'anéantissement de ce qui liait l'individu à la mort, (en le liant d'abord au péché), et

1) On interprète généralement ce datif comme un *dat. commodi*, explication qui n'éclaire guère le texte ; nous inclinerions à rapprocher l'emploi du datif dans Matth. 5, 3 πτωχοὶ τῷ πνεύματι ; II Cor. 7, 11 ἁγνοὺς τῷ πράγματι où l'on propose de voir une espèce de datif locatif. Cf. aussi l'emploi caractéristique du datif Rm. 12, 11-12.

voilà pourquoi Paul ici même écrit (Rm. 6, 6) : « Nous savons que le vieil homme (l'homme charnel de la lignée d'Adam) a subi le supplice de la croix, pour que le corps de péché soit détruit, en sorte que nous ne soyons plus soumis à l'ἁμαρτία. Celui qui a subi cette mort est déclaré δίκαιος et n'est plus condamné pour l'ἁμαρτία : ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ». « En sorte, dit-il encore, que vous aussi, frères, vous êtes morts en ce qui concerne la loi, par le moyen du corps du Christ, pour exister pour un autre, celui qui a été ressuscité pour que nous mûrissions à la vie de Dieu (7, 4-5). » De même aux Corinthiens (II, 5, 15) : « Nous jugeons qu'un est mort pour tous, ainsi tous sont morts, et il est mort pour tous afin qu'ils ne vivent plus de leur vie, mais de la vie de celui qui est mort pour eux et qui a été ressuscité. » Enfin la même conception fondamentale est rappelée dans une antithèse d'un raccourci énergique qui termine l'épître aux Galates ; Paul y dit en parlant de la croix « δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ (6, 14) », la croix sur laquelle le κόσμος a été crucifié en ce qui me concerne (c'est-à-dire la croix qui m'a affranchi du monde des puissances inférieures en anéantissant pour moi sa réalité) et la même croix sur laquelle j'ai été crucifié au κόσμος (c'est-à-dire sur laquelle j'ai payé la dette de mort que je devais au κόσμος). Une expression empruntée au passage même de l'épître qui nous a déjà retenu exprime cette idée de la mort partielle avec une grande netteté, et c'est faute de l'avoir admise que les commentateurs sont réduits à ajouter au texte pour lui donner un sens intelligible (Rm. 7, 6) « ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, nous sommes morts dans la partie qui nous retenait prisonniers. » Combien cette idée de l'anéantissement de la partie pécheresse et matérielle par la victoire de l'esprit était une idée précise et concrète chez les disciples de Paul, c'est ce que nous prouve un passage de la première aux Corinthiens qui nous fait en quelque sorte assister à un curieux rite des premières communautés. Il y a eu un cas d'inceste chez les Corinthiens ; Paul intervient d'Ephèse (I Cor. 5, 1 sqq.) : « Vous et mon esprit étant réunis, avec la puissance de notre seigneur Jésus, nous livrons cet

homme au Satan pour l'anéantissement de sa chair, afin que le πνεῦμα soit sauvé quand viendra le seigneur. » Est-ce un anathème ? à prendre à la rigueur les termes, non. Il ne s'agit pas de la perdition de l'individu, mais de son salut ; comme l'esprit a faibli devant la chair, Paul vient à son secours, en conviant à la rescousse l'esprit de la communauté, pour hâter la destruction de la chair solennellement vouée à la perdition.

On remarquera que le rôle ainsi attribué au Christ dans l'œuvre de rédemption n'est pas exactement celui que proposent les interprétations généralement mises en avant, interprétations qui d'ailleurs sont loin de concorder entre elles[1]. Les plus caractéristiques au point de vue de l'exégèse critique sont celles qui fait de la mort de Christ un sacrifice expiatoire, d'autre part celle qui voit en lui la victime innocente substituée à l'humanité coupable pour que soit accompli le châtiment mérité par celle-ci. L'idée d'une satisfaction accordée aux exigences de la justice divine est le trait commun des deux thèses ; elle nous semble étrangère aux écrits authentiquement pauliniens. Paul répète que la mort du Christ a eu lieu en notre faveur, ὑπὲρ ἡμῶν, mais c'est forcer le sens que lui faire dire qu'il est mort à notre place. Paul dit que le supplice de Christ a éliminé la mort parce qu'il a éliminé le péché et la chair, causes de la mort ; les théories précédentes expliqueraient à la rigueur l'élimination de la mort, non celle du péché qui est non moins expressément enseignée par Paul, car autre chose est de dire que le châtiment a été suspendu, satisfaction ayant été donnée d'une façon ou d'une autre, autre chose dire que le châtiment n'a plus de raison d'être, le grief ayant disparu.

Il est facile de voir quelle solution découle de la thèse ainsi présentée pour la question pratique de l'indifférentisme moral. A la suivre dans toute sa rigueur, c'est une fin de non recevoir, l'affirmation de l'incapacité du fidèle à commettre le péché. Et ceci serait fort bien sans doute si l'expérience de la vie journalière des nouvelles communautés ne venait apporter un trop fréquent démenti à la superbe intransigeance de cette affirma-

1) Sur ces interprétations, cf. Ménegoz, *Le péché et la rédemption*, p. 215 sqq.

tion. D'où une correction importante à ce qu'il y avait de trop évidemment absolu dans la façon dont se présentait d'abord la doctrine, correction qui se tire naturellement de la conception même que Paul se fait du péché. Le résultat essentiel de l'acte de grâce a été de délivrer du pouvoir liant du péché. Le Chrétien qui participe à cette grâce et qui a reçu l'esprit est arrivé à un état de neutralité, mais qui est encore instable. Le meilleur emploi à faire de cet état de liberté est de le transformer en un état d'esclavage à l'égard de Dieu (esclavage, dit Paul, faute d'un meilleur terme, 6, 19). Mais la possibilité est encore donnée de retomber dans l'état de péché. L'affranchissement de l'esclave lui permet maintenant de choisir son maître ; il se peut qu'il retombe à son ancienne servitude : « (6, 12) Ne faites pas de vos membres l'instrument du vice en vous livrant au péché, mais donnez-vous à Dieu, vous qui vivez, réveillés d'entre les morts, et faites de vos membres les instruments de l'acquittement en vous livrant à Dieu. Le péché n'a plus de droit sur vous, car vous n'êtes plus sous la loi, mais sous le présent » — « (6, 18) affranchis du péché, vous vous mettez au service de l'acquittement... asservissez vos membres à l'acquittement pour atteindre la sanctification. » — « (6, 16) ne savez-vous pas que si vous vous asservissez à quelqu'un pour lui obéir vous devenez ses esclaves ; si vous vous asservissez au péché, c'est à la mort que vous allez; si c'est à la soumission, c'est à l'acquittement ».

Ainsi, s'il est vrai que Christ a virtuellement vaincu le péché et la mort, dans le moment où se place la prédication paulinienne les effets de cette mort ne sont pas encore acquis de droit pour le croyant. Pour l'instant, l'effet de l'incarnation du Christ et de la diffusion de l'esprit a été de créer une sorte de dissociation entre ce qui est de la chair et ce qui est de l'esprit, alors qu'auparavant tout le κόσμος était assujetti à la chair et au péché. Cette dissociation n'a pas seulement eu pour effet de créer deux catégories d'individus, « (Rom. 8, 5) ceux qui sont selon la chair et qui ont les pensées de la chair, ceux qui sont de l'esprit et qui ont la mentalité de l'esprit », les premiers

destinés à la mort, les seconds à la vie[1] ; mais encore cette dissociation s'est faite à l'intérieur de l'homme, au moins chez le croyant, chez qui maintenant l'esprit entre en lutte contre la matière : « (8, 10) Si Christ est en vous, votre corps est soumis à la mort par suite du péché, mais l'esprit appartient à la vie par suite de l'acquittement. τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην ». Cette dualité du Chrétien, Paul en fait une peinture d'un mouvement presque tragique dans un passage qui se lie directement aux passages que nous venons d'étudier, et qui en souligne bien la portée : « (7, 15 sqq.) Je ne sais pas même ce que je fais, car je ne fais pas ce que je veux, et ce que je déteste voilà ce que je fais. En agissant malgré ma volonté, je témoigne que la loi est bonne ; et alors ce n'est pas moi qui agis, c'est le péché qui habite en moi : c'est que je sais bien qu'en moi, c'est-à-dire en ma chair, n'habite rien de bon. Vouloir le bien, je le puis ; le faire, non ; le bien que je veux, je ne le fais pas ; mais le mal que je ne veux pas, c'est ce que je fais... J'adhère avec joie à la loi de Dieu, de mon être intérieur : mais il y a une autre loi dans mes membres qui fait la guerre à la loi de ma raison et qui me fait captif sous la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux que je suis ! qui me délivrera du corps qui me fait périr de cette mort ! » Et la description n'est pas moins nette dans l'épître aux Galates où incontestablement Paul décrit la condition des croyants : « (Gal. 5, 16) Marchez, vous dis-je, sous l'esprit et n'obéissez pas aux passions de la chair. La chair en effet conspire contre l'esprit, et l'esprit contre la chair : c'est une lutte entre eux, pour vous empêcher de faire ce que vous voudriez. Mais si vous vous laissez conduire par l'esprit, vous n'êtes plus sous la domination de la loi (c'est-à-dire soumis au déterminisme du péché). » Suit une énumération des œuvres de la chair qui empêchent d'obtenir l'héritage du royaume de Dieu, et des fruits de l'esprit qui affranchissent de la loi : « (5, 24) ceux qui sont de Jésus-Christ ont fait périr sur la croix la chair avec les

1) Cf. Gal. 6, 8.

passions et les convoitises ; si nous avons la vie par l'esprit, suivons l'esprit ». Nul doute aussi que cet état de déchirement dans lequel se trouve le croyant ne soit transitoire. Il caractérise essentiellement l'époque intermédiaire qui dans la conception de l'apôtre s'étend entre la première apparition du seigneur et son prochain retour : la lutte est commencée contre les puissances inférieures ; la possibilité a été donnée aux croyants de dépouiller la sujétion de la chair. Mais la victoire ne lui est assurée qu'au prix d'une sorte de duel. Paul le décrit dans sa propre personne : « (II Cor. 4, 7). Nous portons ce trésor (la gnose de la δόξα de Dieu) dans des vases d'argile pour que l'excès même de cette puissance témoigne qu'elle vient de Dieu, non de nous,... nous montrons partout sur notre corps le martyre de Jésus pour y faire apparaître aussi sa vie (la vie du corps glorifié et ressuscité).... l'homme extérieur tombe en ruines, mais l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour ». — « (Col. 3, 5) Faites périr vos membres qui sont terrestres. » (Rm. 8, 13) Si vous tuez par l'esprit l'activité du corps, vous vivrez ». — « (Col. 3, 9-10) Quittez le vieil homme et ses œuvres et revêtez l'homme nouveau qui se renouvelle à l'image de son créateur. » — « (I Thes. 5, 19) N'éteignez pas l'esprit. » C'est précisément le risque qu'on courrait en choisissant de faire encore les œuvres de la chair sans y être plus contraint et il n'est peut-être pas hors de propos de se demander, si dans cette idée que l'habitude mauvaise peut enchaîner de nouveau à la nature mauvaise ne transparaîtrait pas quelque chose comme la conception philosophique de l'ἕξις.

On voit quelle est, selon nous, l'inexactitude dans laquelle sont tombés ceux qui ont voulu mettre le dualisme anthropologique à la base du système paulinien. Si l'on peut parler de dualisme à propos du système de Paul, il ne peut être question que du dualisme cosmique qui, comme dans tout système gnostique, oppose à Dieu ce qui est éloigné de Dieu, la portion inférieure du κόσμος plongée dans les ténèbres, le péché et la mort. Mais ce dualisme n'existe pas primitivement dans l'individu. L'homme σαρκικός appartient tout entier au κόσμος. La

dualité ne se produit que quand une parcelle du monde supérieur et divin a pénétré en lui après l'incarnation de Christ et la diffusion de l'esprit. Le déchirement qui se produit alors et où on a voulu voir la peinture de l'état normal de l'humanité n'est que la caractéristique d'une période transitoire, celle où s'accomplit la destruction des liens qui soumettent l'individu au κόσμος. Ce déchirement ne va pas sans douleur et cette douleur qui répond aux souffrances du Christ, Paul y fait souvent allusion et s'en réjouit comme d'un signe des temps. La lettre aux Romains en parle très expressément, immédiatement après les considérations que nous venons de commenter : « (8, 18) les souffrances du temps présent ne sont rien en comparaison de la δόξα qui va se révéler en nous ». Cf. II Cor. 4, 10 : « nous sommes toujours livrés, nous les vivants, à la mort, à cause de Jésus, pour que, dans la mort de notre chair, se montre aussi sa vie ». Il dit encore aux Galates (4, 19) « vous que j'enfante de nouveau dans la douleur » et aux habitants de Philippes (3, 10-11) « ... j'ai voulu le connaître... et participer à ses souffrances, ayant pris la forme de sa mort (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ). » et c'est avec plus de hardiesse encore qu'en s'adressant aux Colossiens, il assimile ses souffrances à celles du Christ : « (Col. 1, 24) et maintenant, je me réjouis dans les douleurs, que j'endure pour vous, et ce qui manque encore aux souffrances du Christ, je le complète dans ma chair, pour son corps, c'est-à-dire pour l'Eglise ». Ce n'est pas seulement l'apôtre, c'est le fidèle qui doit participer aux souffrances du Christ : « nous souffrons avec Christ, dit l'épître aux Romains, pour avoir part à la δόξα avec lui, συνπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν (Rm. 8, 17). »

La section de l'épître que nous nous sommes proposé d'étudier se termine par quelques considérations qui, rapprochées d'autres textes pauliniens, jettent une certaine lumière sur la façon dont l'apôtre se représente l'action de la force divine à qui doit rester la victoire. Deux expressions, déjà plusieurs fois rencontrées, sont à retenir, l'expression de πνεῦμα et l'expression de δόξα.

La mention du rôle de l'esprit[1] est déjà revenue fréquemment. La distinction postérieurement faite entre le Christ-Logos et l'Esprit paraît inconnue à Paul. Christ a été la grande incarnation de l'esprit, mais l'esprit qui se communique au croyant par le baptême depuis son départ, n'est pas d'autre essence[2]. L'esprit de Dieu, l'esprit de Christ, la présence de Christ dans le Chrétien, sont trois expressions, pratiquement équivalentes dans le langage paulinien, comme le prouve l'emploi simultané de ces trois termes dans Rm. 8, 9-11... εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν · εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει..., εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν..., εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν... Le Chrétien qui a reçu l'esprit est fils de Dieu, comme Christ est fils de Dieu par excellence : « (Rm. 8, 14) tous ceux qui se laissent conduire par l'esprit de Dieu sont fils de Dieu », par suite « (8, 17) héritiers de Dieu, cohéritiers de Christ ». C'est la réception de l'esprit commun qui fait l'identification du croyant et du Christ : « (I Cor. 6, 17) celui qui s'unit au seigneur est un même esprit avec lui ». (Cf. Gal. 2, 20). Ce πνεῦμα d'origine divine est l'agent qui produira la transformation non seulement des individus, mais de la totalité de la création qu'il libérera (Rm. 8, 23). C'est que le πνεῦμα reçu dans l'individu est un premier principe de connaissance, et il est principe de connaissance parce qu'il reste en contact avec l'esprit divin lui-même. Nous avons au fond de cette conception une théorie de la connaissance qui voisine avec les théories de la connaissance issues de la doctrine de l'ὁμοιότης d'Empédocle. Le semblable est connu par le semblable, et en somme Paul le rappelle expressément. Le passage des Romains qui nous occupe mentionne déjà nettement cette relation persistante entre l'esprit au sens général et l'esprit reçu par le fidèle : « l'esprit lui-même atteste à notre esprit que nous

1) Sur l'histoire du concept cf. H. Gunkel, *die Wirkungen des heil. Geistes nach d. pop. Anschauung... u. nach d. Lehre d. Ap. Paulus* (Gött. 1889) ; — P. Volz, *der Geist Gottes.., im A. T... u.., Judentum* (Tübing. 1910).

2) Cf. A. Deissmann, *die Neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marbourg, 1892, p. 85 sqq.

sommes enfants de Dieu (8, 16) » et il en voit la preuve dans une formule de la liturgie des communautés, qui naturellement est considérée comme une partie de la nouvelle gnose et comme dictée par le πνεῦμα (cf. Gal. 4, 6). Mais c'est dans la première Corinthienne que la doctrine est exposée avec une parfaite netteté : « [les mystères de l'univers] c'est à nous que Dieu les a révélés par le πνεῦμα. Car le πνεῦμα sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Qu'est-ce qui connaît ce qui se passe dans l'homme, sinon le πνεῦμα de l'homme qui est en lui ; de même personne ne connaît ce qui est en Dieu, sinon le πνεῦμα de Dieu et nous... nous avons reçu le πνεῦμα de Dieu, pour connaître le don de la grâce de Dieu (I Cor. 2, 10 sqq.) » Inversement (Rm. 8, 27) celui qui sonde les cœurs connaît la pensée de l'esprit. On ne saurait exprimer avec plus de précision une idée plus hardie : le πνεῦμα est pour Paul autre chose qu'un principe de vie intérieure ; c'est le principe même de la vie psychique en tant qu'intellect, et, de même que l'intellect de l'individu connaît seul la vie psychique de l'individu, seul celui qui participe au πνεῦμα divin connaît l'essence intime de Dieu. Au surplus ce qui prouve sans réplique l'équivalence établie dans l'esprit de Paul entre le πνεῦμα et l'intellect, c'est que quelques lignes plus bas, à la faveur d'une citation scriptuaire, νοῦς interfère naturellement avec πνεῦμα : « Qui connaît le νοῦς du Seigneur [Es. 40, 13] ?... Nous qui avons le νοῦς du Christ. (I Cor. 2, 16) ».

En fait le πνεῦμα est souvent, chez Paul, mis en relation avec l'idée de la connaissance. « L'esprit donne la gnose de la volonté de Dieu en toute sagesse (Col. 1, 9) ». Quand l'apôtre caractérise sa conversion il la définit en identifiant la réception de Christ en lui à une révélation (Gal. 1, 12) et il dit avec une énergique concision « (*ibid.* 16) Dieu a révélé son fils en moi, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί ». Pareillement c'est une révélation, la révélation des fils de Dieu, qui produira la transformation attendue de la création (Rm. 8, 19). Nous sommes ainsi constamment ramenés à cette idée, entrevue dès le début de notre exposé, que c'est un mode de connaissance supérieure, et par suite un renouvellement de l'organe de la connaissance qui est

le fait capital de la rédemption[1]. Aussi nous comprenons pourquoi, quand Paul rappelle l'origine de son apostolat, c'est à un phénomène de perception immédiate et surnaturelle, à la réception de la gnose parfaite, qu'il le rattache : « (II Cor. 12, 2 sqq.) Je connais un homme qui, en Christ, il y a quatorze ans — était-ce avec, était-ce sans son corps ? Je ne sais, Dieu seul le sait — fut enlevé jusqu'au troisième ciel, et je sais que cet homme-là — était-ce avec le corps, était-ce sans le corps ?... — fut enlevé jusqu'au paradis et y entendit les mots ineffables, qu'on ne peut répéter à un homme ».

Il est un aspect de cette gnose qu'il importe de ne pas laisser dans l'ombre. L'idée de connaissance supérieure implique immédiatement celle de pouvoir surnaturel. Savoir et pouvoir sont deux concepts intimement liés pour l'antiquité hellénistique comme ils le sont encore pour l'Orient moderne. Le grand savant est aussi le grand magicien. A chaque instant Paul prouve l'excellence de sa gnose par la vertu de sa δύναμις : « Ma parole et ma prédication ne tiraient pas leur valeur des arguments de la philosophie, mais de la démonstration de l'esprit et de la puissance ; votre foi n'est pas fondée dans la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu (I Cor. 2, 4). » — « L'évangile n'est pas venu sur vous en paroles seulement, mais avec la δύναμις et avec l'esprit (I Thess. 1, 5) ». — « Vous avez reçu la parole de Dieu, non comme une parole humaine, mais comme une parole de Dieu qui agit en vous (I Thess. 2, 13) » ; et c'est encore cette δύναμις et les miracles qu'elle a produits qu'il invoque pour justifier devant les Corinthiens sa qualité de véritable apôtre : « les signes de l'apostolat, je les ai accomplis devant vous, les miracles, les prodiges et les manifestations de la δύναμις (II Cor. 12, 12) ».

Toutefois la connaissance que procure le πνεῦμα n'est pas

1) L'affranchissement par la gnose est bien illustré par I Cor. 8, 1 sqq. ; ceux qui ont la gnose (γνῶσιν ἔχειν, 8, 1 ; 10), ceux en qui est la gnose (οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις, 8,7) peuvent impunément manger les reliefs des sacrifices, sans se lier aux démons ; mais ce privilège (ἐξουσία) n'appartient pas à ceux qui n'ont pas la gnose et la δύναμις suite de la gnose (les ἀσθενεῖς).

encore la gnose parfaite. L'apôtre revient souvent sur l'idée du développement ultérieur de la connaissance, étroitement liée pour lui à l'idée que l'œuvre de rédemption n'est pas intégralement accomplie. Après avoir formulé la théorie de la connaissance par le πνεῦμα, il continue en disant (1 Cor. 3, 1 sqq.) : « Quant à moi, mes frères, je n'ai pu vous parler jusqu'ici comme à des pneumatiques, mais comme à des hommes encore charnels, à des nouveau-nés en Christ ; c'est du lait que je vous ai donné, non une nourriture solide. Vous n'eussiez pu la supporter ; vous ne le pourriez même encore ». Une expression analogue, jointe à l'idée du développement du Christ-Esprit dans le fidèle apparaît dans la lettre aux Galates (4, 9) : « ô mes enfants, vous que j'enfante à nouveau jusqu'à ce que Christ se soit formé en vous ». Aux νήπιοι l'apôtre oppose souvent les adultes, les τέλειοι, parvenus à une intelligence plus complète : « (Col. 1, 28) enseignant tout homme, en toute sagesse, pour le rendre adulte en Christ ». — « nous avons une sagesse, mais qui n'est que pour les adultes, σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις (I Cor. 2, 6) » et ailleurs (Phil. 3, 15) « nous les adultes, pensons ainsi, ὅσοι οὖν τέλειοι τοῦτο φρονῶμεν » et il indique immédiatement après qu'une révélation de Dieu (ἀποκάλυψις) les éclairera.

Et pourtant, au même endroit, Paul avoue que lui-même n'est pas encore complètement adulte : (3, 12) οὐχ ὅτι ἤδη ...τετελείωμαι. C'est qu'en effet le mode de connaissance que donne le πνεῦμα, n'est encore qu'un mode de connaissance imparfait. « (I Cor. 13, 8 sqq.) Notre gnose, elle disparaîtra ; car ce n'est qu'une gnose partielle ; mais quand viendra l'état adulte, ce qui est partiel disparaîtra. Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant. Devenu homme j'ai laissé là les façons de l'enfant. Aujourd'hui nous voyons à travers un miroir, confusément ; alors nous verrons face à face. Aujourd'hui ma gnose est partielle ; alors je verrai comme j'aurai été vu, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην ». L'esprit n'est qu'une anticipation et Paul le répète : ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος (II Cor. 1, 22 ; —

5, 5) : — ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα (Gal. 5, 5); ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες (Rm. 8, 23).

La connaissance parfaite et parfaitement libératrice que le πνεῦμα ne procure pas encore, Paul l'attend de ce qu'il appelle la δόξα. C'est ici l'une des expressions techniques les moins élucidées du vocabulaire paulinien. On sait que les Septante ont employé le mot δόξα pour rendre l'expression biblique כבד[1]. L'idée de lumière et d'éclat a joué le rôle prépondérant dans l'évolution du terme telle que nous l'atteste l'emploi qu'en fait l'apôtre. En parlant des astres il écrit (I Cor. 15, 40) « autre est la δόξα des corps célestes, autre celle des corps terrestres ; autre est la δόξα du soleil, autre celle de la lune, autre celle des étoiles ; chaque étoile a sa δόξα différente de celle des autres ». L'idée de la gnose supérieure s'exprime assez naturellement en langage mystique par l'idée d'une lumière ineffable qui éclaire et pénètre le croyant et c'est à cette idée que répond la notion de δόξα. L'opposition de la lumière divine et des ténèbres du κόσμος, si elle est caractéristique du quatrième évangile, n'est pas inconnue à Paul : « ... le père qui nous a rendus aptes à participer à l'héritage des saints dans la lumière, qui nous a arrachés à la domination des ténèbres (Col. 1, 12) ». — « Vous êtes les fils de la lumière et du jour, nous ne sommes pas de la mort et des ténèbres (I Thes, 5, 5). » Ailleurs (Phil. 2, 15) l'apôtre déclare que les fidèles sont « comme les astres dans le monde ».

La notion très concrète d'une connaissance qui est essentiellement une réception de la lumière nous paraît propre à rendre compte du double emploi très remarquable que fait Paul du mot δόξα. Le fidèle attend de Dieu la δόξα; nous l'avons remarqué plusieurs fois chemin faisant : « (Rm. 5, 2) nous mettons notre orgueil à espérer la δόξα de Dieu » ; « (8, 18) la δόξα va prochainement *se révéler* (ἀποκαλυφθῆναι) en nous » ; (8,21) la création participera à l'affranchissement que la δόξα appor-

1) Par ex. Ex. 24, 17.

tera aux enfants de Dieu ; (Col. 3. 4) au retour du Christ, les saints apparaîtront avec lui dans la δόξα. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que la δόξα, comme le πνεῦμα, plus que le πνεῦμα, soit une force antagoniste de celles du κόσμος. Ce n'est pas le πνεῦμα, c'est la δόξα de Dieu qui a ressuscité le Christ et lui a donné le triomphe dans le grand drame cosmique (Rm. 6, 4 : ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός) ; le fidèle qui a reçu la gnose par l'esprit (Col. 1, 9 : ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν... ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ) progresse dans la gnose par la puissance de la δόξα : (ibid. 10) αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ, ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ. Mais si le croyant reçoit de Dieu la δόξα il doit, de son côté, rendre à Dieu la δόξα : nous avons vu que la cause première de l'ὀργὴ θεοῦ et de l'asservissement au péché, c'était de n'avoir pas rendu à Dieu la δόξα, τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν (Rm. 1, 21). « Vos corps sont les temples du saint esprit, dit ailleurs l'apôtre, glorifiez donc Dieu dans vos corps (I Cor. 6, 19-20) » Or il est tout à fait notable que Paul exprime un double rapport analogue, et d'une façon assez inattendue quand il parle de la connaissance proprement dite. A la gnose de Dieu par l'homme répond régulièrement la gnose de l'homme par Dieu ; (Gal. 4, 9) νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ ; — (I Cor. 18, 3) εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ ; — (ibid. 13, 12) τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην [1]. L'une et l'autre expression s'éclairent, croyons-nous, par leur rapprochement. Si la connaissance parfaite est conçue comme une lumière qui pénètre le croyant, l'étroite corrélation des deux tournures s'explique aisément. La clarté vient de la source lumineuse à l'objet éclairé, mais l'objet n'est éclairé que parce qu'il renvoie cette clarté [2]. Aussi bien, c'est cette notion d'émanation lumineuse et de reflet étroitement alliée au mot de δόξα qui explique probablement un emploi remarquable que fait Paul de cette expression, quand il dit

1) Cf. I Cor. 8, 2-3.

2) Rapprocher aussi l'équivalence des expressions antithétiques : ἐν Χριστῷ (resp. πνεύματι) εἶναι et Χριστὸς (resp. πνεῦμα) ἐν τινι, et l'explication de Deissmann (die Formel...) p. 91-92.

(I Cor. 11, 7) que, de même que l'homme issu de Dieu est l'image de la δόξα de Dieu, la femme, issue de l'homme, est la δόξα de l'homme.

Nous sommes ainsi conduits à apercevoir qu'aux deux grandes péripéties de l'œuvre du salut, telle que la conçoit Paul, à la première apparition du Christ et à son retour, correspondent deux formes de la connaissance, toutes deux génératrices de salut, mais en progrès l'une sur l'autre. La connaissance proprement intellectuelle, la connaissance par le πνεῦμα, qui caractérise la πίστις, procure la délivrance du fatalisme qui soumettait l'individu au péché; la vision directe dans la lumière consommera la destruction de la chair et la métamorphose des élus et de la création. Or c'est là une distinction que Paul indique plusieurs fois avec la plus grande netteté. Quand il résume pour les Colossiens (1, 27) le mystère dont il apporte la révélation, il le fait en ces termes : Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης, le Christ-Esprit en vous, c'est-à-dire l'attente de la δόξα, et aux Corinthiens, auxquels il vient de dire que l'esprit est une anticipation et qu'étant dans le corps, ils sont encore loin du Seigneur : « (II Cor. 5, 7) c'est que c'est par la foi que nous marchons, non par la vue, διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους. » L'opposition n'est pas telle cependant qu'elle ne se résolve en définitive en une série de degrés intermédiaires. Il y a possibilité de passage de la connaissance intellectuelle à la vision directe par une sorte d'éclairement graduel et c'est ce dont témoigne un passage de la deuxième Corinthienne : « (II Cor. 3, 17) là où est l'esprit du seigneur, là est la liberté ; quant à nous qui, à visage découvert, réfléchissons la δόξα du Seigneur, nous sommes métamorphosés à sa ressemblance, recevant de sa δόξα notre propre δόξα, comme [nous avons reçu l'esprit] de l'esprit du seigneur (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος). » Envisagé sous cet aspect le rôle du Christ, image et émanation de Dieu, se précise. Après le Christ-Esprit, viendra le Christ glorifié, celui en qui est la plénitude de Dieu, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι (Col. 1, 19). Pour Paul comme pour le quatrième évangéliste il est

la lumière qui a lui dans les ténèbres et l'œuvre de cette lumière c'est à la fois la connaissance, et, par la connaissance, l'assimilation à l'essence de Dieu ; si le prince de ce monde a jeté un voile sur l'esprit des impies, c'est « pour empêcher que brille la lumière de l'évangile de la δόξα de Christ, image de Dieu (II Cor. 4, 4). » Or (4, 6) « la lumière luit dans nos cœurs pour y allumer la gnose de la δόξα de Dieu, en la personne de Christ, πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. »

Au moment où écrit Paul, l'heure de cette dernière transformation n'est pas encore venue ; le Chrétien n'a pas encore la vision parfaite ; l'apôtre le rappelle en terminant la partie proprement dogmatique de sa lettre sur une affirmation d'espérance : « c'est en espérance que nous sommes sauvés ; une espérance dont on verrait l'objet ne serait plus une espérance ; quand on a la vision on n'a plus à espérer. . (Rm. 8, 24 ; cf. II Cor. 4, 18, μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα). » Les étapes de l'œuvre de rédemption ne s'en suivront pas moins dans un ordre nécessaire, et Paul l'indique dans la célèbre *climax* du verset 30, où nous n'avons pas de peine à retrouver exactement le schéma des phases successives de la délivrance, telles que l'analyse de la conception de la chute nous l'avait fait prévoir : « ceux qu'il a déterminés d'avance, il les a appelés (par l'octroi de l'esprit) ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi déclarés acquittés (en supprimant la sujétion au péché) ; ceux qu'il a acquittés, il leur a aussi donné la δόξα ».

Nous avons conduit l'analyse précédente en nous appuyant presque exclusivement sur les données des textes pauliniens. C'est en prenant conscience de ce que furent les idées directrices de la théologie paulinienne, qu'on pourra ensuite se poser avec fruit la question de savoir dans quel courant de pensées religieuses et morales elle doit se replacer. On a souvent cherché à suivre ces idées dans la période antérieure à Paul. Il y aurait aussi intérêt à les suivre dans la période immédiatement postérieure. On verrait, croyons-nous, que la théologie gnostico-chrétienne des premiers siècles — jusqu'à la grande interver-

sion des valeurs opérée par Origène — n'a cessé de poser le problème religieux de la même façon qu'avait fait Paul ; qu'elle n'a cessé d'être préoccupée des mêmes questions, d'y apporter, en en diversifiant les modalités, les mêmes solutions, et de discuter sur les mêmes difficultés nées de ces solutions. C'est ce que nous nous proposons d'essayer de montrer dans un travail en préparation.

H. Jeanmaire.

LES MARTYRS DONATISTES

CULTE ET RELATIONS

(Suite et fin).

La tradition du suicide, de l'aveu même de ceux qui l'acceptaient, n'avait que la valeur d'une hypothèse : hypothèse d'autant mieux accueillie dans le parti catholique, qu'elle fournissait un argument à la polémique. Augustin reconnaît loyalement qu'il ne savait rien de certain sur la mort de Marculus. Il répétait simplement ce qu'il avait entendu dire : « Au sujet de Marculus, écrivait-il vers 405, j'ai entendu raconter qu'il s'est précipité lui-même. Cela est plus vraisemblable, assurément, que d'imaginer un magistrat romain ordonnant un tel supplice, si étranger aux lois romaines ; au contraire, cette manie du suicide, parmi tant d'hérésies où s'égare le nom chrétien, est particulière à votre hérésie... Donc, au sujet de Marculus, j'ai dit ce que j'ai entendu raconter, et pourquoi cette version peut paraître plus vraisemblable : ce qu'il en est réellement, Dieu seul le sait »[1]. Dix ans plus tard, c'est encore avec la même réserve qu'Augustin exprimait la même opinion : « Les Donatistes, disait-il, les Donatistes nous citent je ne sais quels martyrs à eux, victimes de la persécution. Voilà que Marculus a été précipité du roc de Petra ; voilà que Donatus de Bagaï a été jeté dans un puits. Quand donc les magistrats romains ont-ils ordonné de tels supplices ? quand ont-ils fait précipiter des gens ? Mais, que répondent les Catholiques ? Ce qui s'est

1) *Contra Cresconium*, III, 49, 54.

passé, je l'ignore ; mais, enfin, que disent les nôtres ? Ils disent que ces Donatistes se sont précipités eux-mêmes, pour rendre odieux les magistrats. Rappelons-nous les usages des magistrats romains, et voyons qui il faut croire. Les nôtres disent que ces Donatistes se sont précipités eux-mêmes : ne le croyons pas, si ces prétendus martyrs n'ont pas des disciples qui, aujourd'hui encore, se précipitent du haut des rocs, sans que personne les poursuive. Est-il étonnant que des Donatistes aient fait ce qu'ils ont coutume de faire? Quant aux magistrats romains, jamais ils n'ont usé de pareils supplices : est-ce qu'ils n'avaient pas le droit de prononcer franchement une condamnation à mort ? Mais ces Donatistes, qui tenaient à être honorés après leur mort, n'ont pas trouvé mort plus glorieuse. Enfin, ce qu'il en est, je ne sais »[1]. — Donc Augustin n'affirmait rien : il jugeait seulement plus vraisemblable la tradition des Catholiques. Et l'on ne peut s'empêcher de trouver assez faible la principale raison qu'il en donnait : la fréquence du martyre volontaire dans l'Église dissidente. Cette explication ne vaut point pour le cas de Marculus, qui était emprisonné dans une forteresse, étroitement surveillé par des geôliers et des soldats. On devrait donc supposer que l'évêque s'était échappé de son cachot, pour aller se jeter dans le gouffre voisin : or, il n'y a pas le moindre indice de cette résolution désespérée dans le seul récit détaillé que nous possédions. Des textes d'Augustin, il résulte évidemment que les Catholiques de son temps n'avaient aucun renseignement précis sur les circonstances du martyre, mais qu'ils contestaient comme invraisemblable la version des schismatiques.

Que valait donc, en elle-même, cette version donatiste ? Il nous semble qu'on ne peut ni la rejeter entièrement, ni l'accepter telle quelle. Rien n'autorise à repousser la tradition constante des schismatiques, suivant laquelle Marculus fut mis à mort par ordre de Macarius. D'autre part, on ne

1) *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

saurait guère admettre qu'un commissaire impérial ait ordonné de précipiter au fond d'un gouffre un évêque vivant : comme l'a souvent fait observer Augustin, ce genre de supplice était complètement étranger, contraire même, aux usages de la justice romaine en ces temps-là. C'est sur ce point seulement que le récit donatiste est suspect, et que le souvenir des faits réels a été altéré par la légende.

D'après quelques mots significatifs, échappés aux contemporains du martyre, on voit comment les choses ont dû se passer. Au temps d'Optat, on racontait que Marculus avait été tué (*occisus*) par ordre de Macarius [1]. Ce terme précis, qui écarte l'hypothèse du suicide, implique l'idée d'un supplice légal, la mort par le glaive. Dans la relation donatiste, on distingue également quelques traces d'une tradition analogue, antérieure à celle qui devait prévaloir chez les sectaires. Suivant l'auteur de la *Passio*, « le bourreau, doublement cruel, était armé à la fois du précipice et du fer ; il portait dans les mains une double mort » [2]. Selon toute apparence, ce bourreau fit usage, successivement, des deux armes dont il disposait : d'abord le fer, puis l'abîme. Le chroniqueur lui-même note avec insistance que, si l'on jeta l'évêque dans le gouffre, c'était pour empêcher ses partisans de recueillir et d'honorer ses reliques [3]. Ainsi, la tradition primitive des Donatistes paraît confirmer le témoignage d'Optat. Ce qu'on a lancé dans le précipice, ce n'est pas un vivant, c'est le cadavre d'un supplicié, qu'on voulait priver de sépulture. Ce gouffre de Nova Petra joue simplement ici le rôle du Barathre à Athènes, du Taygète à Sparte, de la Roche Tarpéienne dans la vieille Rome ; ou, mieux encore, de la mer dans bien des histoires de martyrs. Même après le supplice, les persécuteurs poursuivaient les victimes : pour dérober les reliques aux hommages des dévots, ils livraient

1) Optat, III, 6.
2) *Passio Marculi*, 11.
3) *Ibid.*, 12.

aux flots les corps des condamnés. On dut procéder de même à Nova Petra : suivant l'usage, le bourreau frappa l'évêque avec le glaive, puis il poussa le cadavre dans l'abime.

La date du martyre peut être déterminée avec précision, d'après les indications chronologiques que contient la *Passio*. Marculus est une victime de la persécution de Macarius ; il a été arrêté, condamné, exécuté, sur l'ordre de ce commissaire impérial, qui parcourait alors la Numidie pour y faire appliquer l'édit d'union, promulgué par l'empereur Constant dans l'été de 347 [1]. L'évêque a succombé un dimanche [2]. La date de l'anniversaire est mentionnée dans l'en-tête de la relation [3]. C'était le 8 des calendes de décembre (= 24 novembre), d'après les éditions et l'un des manuscrits ; le 3 des calendes de décembre (= 29 novembre), d'après un manuscrit plus ancien. Cette dernière leçon doit être la bonne ; car, en 347, le 29 novembre était précisément un dimanche [4]. Marculus a donc été martyrisé le 29 novembre 347.

Il devint vite et resta toujours l'un des saints les plus populaires de l'Eglise dissidente. Il est mentionné souvent par les polémistes africains, par Optat et Augustin comme par les Donatistes [5]. On parlait de lui d'autant plus, que les circonstances et la réalité de son martyre étaient discutées avec passion par les écrivains des deux partis. Pour les fidèles du Donatisme, qui acceptaient aveuglément la tradition de leur Eglise, Marculus était en Numidie le saint par excellence, le grand héros des persécutions de Macarius, la gloire de la secte, un nouveau Cyprien. La présence de ses reliques avait fait de Nova Petra un lieu sacré. Le culte du martyr remontait au jour même de sa mort. Ce jour-là, toute

1) *Passio Marculi*, 3 et 8. — Cf. Optat, III, 6-7.

2) *Passio Marculi*, 7.

3) Voir l'en-tête de la *Passio Marculi*, p. 760 Migne.

4) Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 245-246.

5) Optat, III, 6 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46 ; *Contra Cresconium*, III, 49, 54 ; *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

la population de la contrée avait battu la montagne pour retrouver son corps. Puis on avait célébré ses funérailles avec un enthousiasme délirant, « au milieu de l'allégresse des frères » ; on l'avait conduit « en triomphe » au lieu de la sépulture [1]. Une basilique dut s'élever presque aussitôt sur le tombeau du saint, qui devint l'un des centres de la dévotion donatiste et l'objet d'un pèlerniage fameux. Plus de soixante ans après la mort de Marculus, le 1er juin 411, l'évêque schismatique de Nova Petra, un certain Dativus, prononçait à la Conférence de Carthage ces paroles significatives, où le défi du sectaire se compliquait d'un orgueil de sacristie : « Je n'ai pas d'adversaire dans mon diocèse, parce que là-bas repose le seigneur Marculus, le saint dont le sang sera vengé par Dieu au jour du jugement » [2]. Une autre preuve de la popularité du saint est dans cette relation même, où l'on fixa presque aussitôt le souvenir glorieux de son martyre.

En effet, la *Passio Marculi* est presque contemporaine des événements qui y sont racontés. L'auteur déclare lui-même que la mort de son héros était alors toute récente [3]. D'autre part, on ne relève dans la relation aucune allusion aux dernières conséquences de l'édit d'union, à la suppression de toutes les communautés schismatiques, à l'exil des évêques, à la victoire complète des Catholiques. Par suite, la *Passio* doit être antérieure au concile de Gratus, qui consacra la déroute du Donatisme [4]. Elle a dû être composée vers le début de l'année 348, quelques mois après la mort de Marculus. Nous n'en connaissons point l'auteur, qui devait être un clerc dissident de Numidie : dévoué naturellement à son parti, mais homme de bon sens et de talent.

Dans cette relation, qui est pleine de choses et bien composée, on peut distinguer cinq parties. C'est d'abord un

1) *Passio Marculi*, 14.
2) *Collat. Carthag.*, I, 187.
3) *Passio Marculi*, 1.
4) *Concil. Carthag.* ann. 348, *Exord.*

préambule : utilité des récits de martyres, nécessité d'honorer les victimes des traditeurs comme celles des païens, vie et caractère de Marculus[1]. Après cette introduction, le chroniqueur entre dans le vif du sujet : rôle de son héros dans la persécution de Macarius, députation des dix évêques, rencontre de Vegesela, attentat contre les ambassadeurs, arrestation de Marculus[2]. La troisième partie nous transporte à Nova Petra : l'évêque y arrive à la suite du commissaire, est aussitôt emprisonné, et, pendant quatre jours, se prépare au martyre que lui annonce une vision[3]. Vient ensuite le récit détaillé du supplice[4]. L'ouvrage se termine sur une apothéose : découverte du corps, funérailles solennelles, éloge du héros[5].

L'essentiel de la *Passio Marculi* est naturellement le récit, qui est riche de matière et assez varié. Mais il s'y mêle un élément oratoire et un élément polémique, qui concourent tantôt à ralentir, tantôt à animer le récit.

L'auteur a le bon goût et le mérite, assez rares chez les hagiographes, de ne pas abuser des discours. Il interpelle parfois ses lecteurs, c'est-à-dire les fidèles de son Église ; mais c'est moins pour prêcher que pour les prendre à témoin des vertus de son héros. Il ne cache point ses intentions de panégyriste. Dès le début, il célèbre « la gloire d'un si grand martyr », il déclare qu'il va décrire les « vertus du glorieux Marculus » dans « un discours plein d'amour »[6]. Cependant, il évite généralement l'emphase ; il loue moins par les mots que par les faits. Tour à tour, il trace d'intéressants portraits de Marculus aux divers moments de sa vie ou de son calvaire : avant l'épiscopat, dans ses fonctions d'évêque, sous les bastonnades de Vegesela, dans la prison de Nova Petra[7]. La narration se termine par ce panégyrique enthou-

1) *Passio Marculi*, 1-2.
2) *Ibid.*, 3-5.
3) *Ibid.*, 6-9.
4) *Ibid.*, 10-12.
5) *Ibid.*, 13-14.
6) *Ibid.*, 1.
7) *Ibid.*, 2-4 ; 6-7.

siaste, où les antithèses abondent, mais naissent des faits eux-mêmes : « O martyre mémorable et insigne du bienheureux Marculus ! Exemple d'un courage inébranlable, que doivent souhaiter tous les dévots ! Enseignement nécessaire à tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique, où l'on voit le mérite d'une vie glorieuse parvenir à la palme ! Un homme qui, dès le jour de sa conversion, renonce au monde ; qui, encore catéchumène, se montre digne de l'épiscopat ! Et, dans l'épiscopat, le privilège glorieux du martyre ; dans le martyre, les miracles où se manifeste la puissance de Dieu, à qui appartiennent honneur et gloire et empire dans les siècles des siècles ! Amen »[1].

Ce panégyriste ne serait pas un vrai Donatiste, s'il ne mêlait à son récit la polémique. Il maudit avec conviction les adversaires de son Eglise, les « traditeurs », et dans son préambule et dans ses narrations, toutes les fois que l'occasion s'en présente, plus souvent même[2]. Il en veut principalement aux persécuteurs de son héros, aux commissaires de l'empereur Constant, surtout au terrible Macarius : « Tout à coup, dit-il, dans la maison du tyran, de l'empereur Constant, et, venant des hauteurs de son palais, retentit le grondement sacrilège de la persécution de Macarius. Deux bêtes féroces furent envoyées en Afrique : à savoir, ce Macarius et un certain Paulus. On déclara la guerre à l'Eglise : guerre maudite et horrible. Le peuple chrétien était mis en demeure de rétablir l'union avec les traditeurs ; il devait y être contraint par les glaives nus des soldats, en présence des enseignes ornées de dragons, au milieu des clameurs des foules. Des deux bêtes féroces, la plus hideuse était Macarius. Pour mener à bien cette œuvre de sang, dans les autres provinces, il avait essayé longtemps de la ruse. Mais en Numidie, et à l'égard du glorieux Marculus, il donna des preuves éclatantes d'une cruauté barbare et d'une férocité

1) *Passio Marculi*, 14.
2) *Ibid.*, 1 ; 3-6 ; 8 : 10-12.

inouïe...[1] ». On voit le ton, qui d'ailleurs était de style dans l'Église dissidente, dès que les persécuteurs étaient en cause. Plus loin, le chroniqueur décrit avec une visible complaisance les exploits des bourreaux à Vegesela et à Nova Petra[2]. Et cependant, s'il se plaît à cette petite guerre contre les Catholiques, on doit reconnaître que, pour un Donatiste, il est relativement discret dans la polémique : s'il mêle aux faits l'invective, du moins il ne laisse pas le pamphlet empiéter sur la narration.

Le récit est d'un homme qui savait voir les choses ou se renseigner, et qui connaissait son métier d'écrivain. L'information est méthodique, complète, et, semble-t-il, exacte. Qu'il conte, qu'il décrive ou qu'il peigne, l'auteur sait noter les faits, les traits ou les couleurs, comme il sait les interpréter et les grouper en un ensemble, d'une précision réaliste, qui laisse une impression nette. Voyez, par exemple, l'attitude de Marculus dans la bastonnade de Vegesela : « On entoure le vaillant champion du Christ : brigands aux mains ensanglantées, troupes de soldats barbares, soudain changés en bourreaux. Comme on s'efforce de l'attacher solidement à une colonne, Marculus saisit aussitôt cette belle occasion de montrer la vertu divine qui l'anime. De lui-même, il s'approche de la colonne ; il y attache si bien ses bras, il y noue si bien ses doigts, que désormais aucun coup ne pourrait l'en arracher, aucune cruauté ne pourrait l'en séparer. A ce spectacle, le persécuteur aurait dû comprendre qu'un serviteur de Dieu, combattant pour son nom, souhaite les tortures au lieu de les craindre : ils ne sentent point la douleur du corps, ceux dont l'esprit embrasse le Christ et dont l'espérance possède déjà le royaume des cieux. Cependant, contre une seule victime, s'acharnaient les multiples bourreaux. La cruelle bastonnade meurtrissait et déchirait le corps saint de l'évêque. Et chaque coup avait un contre-

1) *Passio Marculi*, 3.
2) *Ibid.*, 4-5 ; 11-12.

coup : toutes les fois que le bâton d'un bourreau frappait le dos, la poitrine se heurtait contre la pierre dure de la colonne. Le corps, des deux côtés, était cruellement meurtri : et cependant, de la bouche du héros, ne sortait que la louange de Dieu »[1]. A ces descriptions réalistes s'ajoute parfois une note mystique, comme la vision de l'évêque ou le songe du bourreau durant la nuit qui précéda le martyre[2]. Ce mysticisme, à l'occasion, se traduit en expressions poétiques. Ainsi, pendant la dégringolade dans l'abîme, le corps du saint est soutenu par le vent, tandis que des anges emportent l'âme[3]. Il y a en même temps de la poésie, un merveilleux mystique et du réalisme, dans la curieuse peinture du nuage miraculeux qui signale au loin le corps du martyr : « Dès que les premières lueurs du jour firent pâlir l'astre de la nuit, et que la lutte de la lumière contre les ténèbres colora de tons variés la face du ciel, soudain, au fond d'une gorge de la montagne, apparut un nuage éclatant, qui, par des éclairs intermittents ou par un doux rayonnement, s'associait au drame en signalant le corps du martyr. Ce n'était pas une de ces brumes, chargées des rosées du matin, qui obscurcissent d'un voile noir les tons vifs des collines. C'était une nuée lumineuse, toute transparente, qui enveloppait les membres du bienheureux...[4] ».

L'art du narrateur se montre surtout dans quelques tableaux d'ensemble vigoureusement enlevés, où chaque détail concourt à l'évocation de la scène. Nous citerons, en ce genre, la marche triomphale de Marculus conduit au supplice : « Alors sortait de sa prison le glorieux Marculus, entouré par l'escouade des gardiens et par la troupe des soldats, honoré même par ses persécuteurs. Il s'avançait la tête haute, avec la fermeté d'un vrai chrétien, abandonnant déjà les demeures des hommes, et se hâtant vers les demeures

1) *Passio Marculi*, 4-5.
2) *Ibid.*, 7 et 9.
3) *Ibid.*, 11.
4) *Ibid.*, 13.

des anges. Il s'avançait le visage joyeux, d'un pas pressé, songeant moins au supplice imminent qu'à la gloire future. La route même, par où on le conduisait au supplice, était pour lui comme une voie triomphale. Sur les digues de terre partout aménagées, et de terrasse en terrasse, peu à peu, le terrain s'élevait : dans l'ascension vers la cime qu'allait illustrer le martyre, la montagne et la nature elle-même semblaient au service de l'évêque. Marculus gravit d'abord les premières pentes de la colline, puis il foula du pied les hauts sommets. Comme par les degrés d'un escalier, il s'éleva en l'air : son corps même approcha du ciel et des astres. Appartenant encore au monde, il dominait déjà le monde. Tout ce qui paraît précieux et grand aux profanes, tout cela, pour sa joie, était maintenant plus bas que la plante de ses pieds. Bientôt, l'on parvint au point culminant du rocher. Alors, tous les soldats, les uns par crainte, les autres de douleur, se retirèrent à l'écart : bien que complices du forfait inouï, ils ne voulurent pas y participer de leurs mains »[1]. Pour quelques traits de ce récit, le chroniqueur a pu se souvenir de scènes analogues, popularisées en Afrique par d'anciennes relations de martyre. Mais il est d'autres tableaux où le Donatiste ne doit rien à ses devanciers. Telle est l'exploration des gorges de la montagne par les fidèles qui cherchent le corps de Marculus : « Alors, à la hâte, tous quittent leurs maisons : gens de tout sexe et de tout âge. On vole vers la montagne et vers le nuage, à la recherche du martyr... On arrive au-dessous de l'escarpement du précipice. Dans cet endroit se rencontrent en foule les fidèles, rassemblés là par un même empressement à courir dans une même direction. Mais, bientôt, ils se dispersent dans toute la montagne pour chercher le corps. C'est là qu'il fallait voir comme on se partageait les devoirs de piété. Les uns, d'un coup de leur solide bâton, sondaient rapidement l'épaisseur des fourrés. D'autres glissaient des regards investigateurs

1) *Passio Marculi*, 10.

dans les trous, dans les fentes et les cavités des roches. D'autres, craignant de s'être trompés dans leur précipitation, examinaient encore d'un œil anxieux les rochers qu'ils avaient déjà explorés. Enfin, comme il fallait ici une nouvelle intervention du Seigneur, cet endroit que tous cherchaient fut révélé par des éclairs, vrais messagers divins ; une lueur indicatrice, traversant le nuage, montra aux frères le corps désiré. Alors, en cet endroit, comme tous versèrent des larmes de joie! Comme on s'empressa autour du corps devenu illustre ! A peine si l'on peut se rassasier de ce spectacle »[1]. Le chroniqueur a mis l'animation pittoresque d'une scène de chasse dans la poursuite ardente de ces dévots qui cherchent leur saint.

Un dernier trait à noter, trait assez rare dans la littérature hagiographique, c'est le souci de peindre l'âme. Voici Marculus avant et après son élection à l'épiscopat : « C'était un homme dès longtemps élu par le Seigneur, et prédestiné. A peine initié aux rudiments de la foi, il se détourna des lettres profanes. Désormais, il méprisa les travaux du forum et la fausse grandeur des sciences de ce monde, ne voulant plus élever son esprit que vers le ciel. De la barre des tribunaux et des chicanes, il passa à la très sainte école de l'Eglise. Il choisit le vrai maître, le Christ, méritant ainsi d'être honoré parmi les principaux disciples du Christ. Quant à ses qualités morales, la probité de sa conscience, la délicatesse innée de son caractère, la grâce spirituelle empreinte sur son visage, je ne pense pas devoir y insister beaucoup : l'éloge de sa vie antérieure est dans ce fait, qu'il mérita le sacerdoce souverain. Sur la façon dont il remplit les fonctions de l'épiscopat, nous avons un témoignage éclatant : Dieu l'en récompensa en lui accordant le martyre »[2]. C'est surtout au moment de la crise suprême, que le panégyriste se plaît à observer et à peindre son héros. Il le suit

1) *Passio Marculi*, 14.
2) *Ibid.*, 2.

dans sa prison de Nova Petra, pendant les quatre jours de préparation au martyre : « Ces quatre jours, pendant lesquels Marculus attendit en prison la couronne suspendue sur sa tête, doivent être comptés, non comme un temps de souffrance au milieu des misères et des persécutions de ce monde, mais comme un temps de triomphe, digne du royaume des cieux. En effet, il avait bien le droit d'exulter, cet homme qui, après les laborieuses pérégrinations de la chair et du monde, se hâtait d'achever sa route pour aller voir Dieu et le Christ ; cet homme qui, au moment de partir pour aller partager le sort des anges et embrasser les saints, franchissait presque déjà le seuil du Paradis. Il priait assidûment et sans trêve. Il méditait continuellement sur la dévotion. Il avait à la bouche l'Evangile, et, dans la pensée, le martyre. Tout entier aux vertus divines dans ses discours comme dans ses réflexions, il exprimait par ses paroles les plus profonds sentiments de son cœur. Ayant soif encore de la justice spirituelle, et absorbé par la pensée de mériter Dieu, il termina par un jeûne le dernier de ces quatre jours. Il fallait qu'à l'aube du dimanche, de ce grand jour où allait se consommer son martyre, l'âme dévote de l'évêque fût plus agréable à Dieu, pour offrir le double sacrifice. Ce pontife souverain devait écarter, non seulement les séductions du monde, mais encore sa nourriture, avant de consacrer une dernière fois les hosties sur l'autel du Christ : il devait être si pur en approchant de l'autel, qu'il méritât de devenir lui-même une hostie, une victime immolée pour le Christ »[1]. Il y a évidemment un peu d'artifice et de convention dans ces mises en scène psychologiques, où l'analyse et le portrait vont toujours un peu plus loin que la réalité. Mais ce souci de peindre l'âme n'a rien de vulgaire : il donne au récit plus de portée et d'intérêt dramatique.

Que l'on considère la forme ou le fond, la *Passio Marculi* est l'une des œuvres les plus importantes et les mieux

1) *Passio Marculi*, 6-7.

venues de la littérature donatiste. Cette relation est précieuse, d'abord, par tous les renseignements qu'elle nous fournit sur l'un des plus célèbres martyrs schismatiques, et sur le culte des saints dans l'Église dissidente. Mais l'ouvrage vaut aussi par lui-même. Il est bien ordonné, de proportions justes, assez varié dans ses éléments, et d'un ton presque modéré pour un sectaire africain. Le style, généralement net et vif, s'élève à l'occasion. L'auteur, assurément, a ses défauts, qui sont les défauts du genre ou de la secte ou des rhéteurs du temps, mais qui sont ici atténués par le bon sens ou le bon goût. Ce clerc donatiste était un lettré de talent, capable d'écrire une page éloquente, un morceau brillant ou pittoresque.

Au nom de Marculus, les dissidents africains associaient ordinairement le nom d'un autre martyr du même temps : le célèbre Donat de Bagaï. Ce Donat, qui avait été l'un des chefs de son parti, était probablement devenu le héros d'une grande relation, analogue à la *Passio Marculi*, et malheureusement perdue. Comme Marculus, Donat de Bagaï était resté très populaire dans l'Église dissidente. Plus de cinquante ans après sa mort, dans les controverses entre les deux partis, on discutait encore sur la réalité de son martyre. L'écho de ces discussions nous est parvenu dans les œuvres d'Optat et d'Augustin. A défaut d'un récit détaillé, nous avons des renseignements assez explicites sur le farouche évêque de Bagaï et sur les traditions diverses qui le concernaient.

On sait quel fut, en 347, le rôle de cet évêque-tribun. Macarius et Paulus, les commissaires de l'empereur Constant, arrivaient en Numidie pour y restaurer l'unité religieuse. Donat organisa la résistance, appela les Circoncellions, fit de Bagaï la place forte du Donatisme. L'aventure se termina par une bataille contre les troupes du comte d'Afrique Silvester, par un massacre des Circoncellions, par la prise et le sac de Bagaï[1]. Dès ce moment, le belliqueux évêque dispa-

1) Optat, III, 4.

raît de l'histoire : tué sans doute sur le champ de bataille, ou mis à mort par ordre du vainqueur. Deux faits, du moins, sont certains : Donat de Bagaï mourut vers le temps où fut saccagée sa ville épiscopale, donc en 347, et les schismatiques africains l'honoraient comme un martyr[1].

C'est précisément sur les circonstances et la réalité du martyre, que portait la controverse. Suivant les schismatiques, l'évêque de Bagaï avait été précipité dans un puits sur l'ordre de Macarius : « Les Donatistes, disait un jour Augustin, les Donatistes nous citent je ne sais quelles victimes de la persécution, des martyrs à eux. Voilà que Marculus a été précipité du haut d'une roche ! Voilà que Donatus de Bagaï a été lancé dans un puits !.. »[2]. Au contraire, d'après une tradition catholique qu'a recueillie Augustin, l'évêque de Bagaï s'était jeté lui-même dans son puits[3]. Ce puits, dans les traditions rivales sur Donat, jouait donc le même rôle que le rocher dans les traditions sur Marculus. Tout porte à croire que les choses se sont passées de même dans les deux cas, et que ce fameux puits de Bagaï, comme la roche de Nova Petra, n'a été complice ni d'un supplice illégal, ni d'un suicide.

Ici, comme pour l'histoire de Marculus, les deux récits opposés, contradictoires en apparence, se peuvent concilier cependant : tous deux contiennent des données exactes, avec des interprétations erronées. Comme l'affirmaient les schismatiques, Donat de Bagaï a bien été jeté dans un puits ; et pourtant, comme le faisaient remarquer les Catholiques, jamais un gouverneur ou un commissaire impérial n'a pu ordonner un supplice de ce genre. Aussi n'est-ce pas l'évêque vivant qu'on a lancé dans le puits : c'est son cadavre. Optat de Milev, qui écrivait une vingtaine d'années après les événements, nous fait connaître une forme plus ancienne de

1) Optat, III, 6 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 14, 32 ; 20, 46 ; *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

2) Augustin, *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

3) « Quid tradunt nostri ? quia ipsi se praecipitaverunt » (*ibid.*, XI, 15).

la tradition : de son temps, nous dit-il, on racontait que l'évêque de Bagaï, comme Marculus, avait été tué (*occisus*) par ordre de Macarius[1]. Dès lors, tout s'explique. Donat avait été frappé du glaive sur le champ de bataille, ou, après la bataille, comme rebelle : pour dérober ses reliques à la dévotion fanatique de ses partisans, on jeta son cadavre dans un puits, comme on lança celui de Marculus dans le gouffre de Nova Petra. Les deux légendes ont évolué de même, en une double série de traditions parallèles, où la réalité se déformait partiellement, mais sur des points différents, dans l'imagination populaire de chacun des deux partis, et sous l'influence de leurs controverses.

L'année même où Marculus et Donatus de Bagaï succombaient en Numidie, d'autres Donatistes furent martyrisés à Carthage : deux laïques, Isaac et Maximianus. Leur histoire nous est connue par une grande relation, entièrement conservée sauf des altérations de copistes : la *Passio Maximiani et Isaac*. Médiocre en lui-même, cet ouvrage n'en est pas moins très précieux. Si l'on écarte le fatras et le verbiage d'un prétentieux déclamateur, on en dégage aisément un récit complet du martyre : récit net, plein de détails précis et vivants, notés par un contemporain et un témoin oculaire.

Les noms de Maximianus et Isaac nous sont parvenus seulement dans la relation. On ne les trouve mentionnés nulle part ailleurs, bien que les Donatistes du temps d'Augustin semblent avoir cité ces héros de leur secte[2]. Évidemment, c'étaient de modestes héros que ces deux martyrs de Carthage ; c'étaient des humbles, de simples laïques, qui n'eurent jamais la gloire posthume de l'évêque Marculus, et qui furent vite oubliés hors des cercles schismatiques de leur cité. C'est donc uniquement d'après la *Passio* que nous pouvons reconstituer leur histoire. Voici les faits.

Nous sommes à Carthage, au mois d'août 347. Depuis longtemps, par un privilège unique en ces contrées, la capi-

1) Optat, III, 6.
2) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 49, 54.

tale de l'Afrique romaine avait échappé aux violences de la persécution et aux horreurs de la guerre religieuse[1]. Elle devait sans doute ce privilège, soit à la présence du proconsul, de sa cohorte et de sa police, soit à la modération un peu sceptique des habitants d'une grande ville, soit à la diplomatie des deux évêques rivaux, qui étaient les primats des deux Églises ennemies, et qui partout ailleurs se combattaient ouvertement, mais qui, dans leur ville épiscopale, devaient se ménager mutuellement, par coquetterie de loyauté ou par prudence. Toujours est-il que la paix religieuse régnait depuis longtemps à Carthage. Elle n'y avait même pas été sérieusement troublée par l'édit de Constant. Malgré l'accueil hautain qu'il avait fait d'abord aux commissaires impériaux[2], Donat le Grand n'avait pas osé en appeler à la force. Il s'était contenté probablement de quitter la place ; ou bien, il avait été immédiatement exilé. En tout cas, l'union religieuse avait été rétablie à Carthage sans trop de difficultés, et, semble-t-il, sans violences graves. Nous savons seulement qu'un Donatiste de la ville, un certain Maximianus, avait été arrêté à ce moment, puis relâché ; c'est ce que ses admirateurs appelaient sa « première confession » (*prima confessio*)[3].

Cependant, l'union des deux Églises n'était qu'apparente ; et les Catholiques la voulaient réelle. Le 15 août, le proconsul promulgua et fit afficher au forum un édit dont il était l'auteur : il y annonçait une série de mesures qui avaient pour objet d'assurer l'exécution intégrale du rescrit de l'empereur, et il y défendait à tous de donner asile aux clercs donatistes qui refusaient de s'incliner[4]. Ce jour-là, Maximianus dînait chez un ami avec d'autres sectaires. Hanté par le souvenir glorieux de sa « première confession », il eut une

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 768 Migne.

2) Optat, III, 3.

3) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 768.

4) « ... Proconsul... et feralis edicti proposito sacrilegae unitatis iterum foedus celebrari... » (*ibid.*, p. 768).

vision qui semblait lui annoncer un prochain martyre. En sortant de table, emporté « par l'enthousiasme d'un esprit échauffé », il alla tout droit au forum, où, en un tour de main, il lacéra l'édit proconsulaire. Arrêté aussitôt, il fut traduit devant le proconsul, qui, avant de décider de son sort, le fit frapper jusqu'au sang avec des fouets aux lanières garnies de plomb, puis avec des verges [1]. Tout à coup, dans la foule des curieux qui assistaient à la scène, retentit un cri de défi : « Venez, disait la voix, venez, traditeurs, venez guérir la folie de votre unité ! » [2]. Furieux, le proconsul se tourna vers le chef de la police, et lui ordonna d'arrêter l'impertinent. On eut vite fait de découvrir le coupable, qui, d'ailleurs, fut dénoncé par des Catholiques et livré aux soldats. C'était encore un Donatiste, un certain Isaac, qui avait eu, lui aussi, une vision lui présageant le martyre. Sur l'ordre du juge, les bourreaux laissèrent là Maximianus, pour soumettre le nouveau-venu aux mêmes épreuves [3].

Quand les bourreaux furent las de frapper, le proconsul prononça la sentence : il condamna les deux sectaires à l'exil. En attendant, il les fit emprisonner. Mais, à peine dans son cachot, Isaac rendit l'âme [4]. A cette nouvelle, tous les Donatistes de la ville accoururent vers la prison. Ils réclamèrent en vain le corps de leur martyr. Craignant qu'on ne le fît disparaître en le privant de sépulture, ils restèrent là, montant la garde et chantant des cantiques, tout le reste du jour, puis toute la nuit suivante, nuit du samedi au dimanche. A l'aube, ils espéraient encore qu'on permettrait l'inhumation. Mais le proconsul voulut enlever aux schismatiques jusqu'aux reliques de leurs martyrs : il ordonna de disperser la foule, et de jeter à la mer, avec le mort, Maximianus encore vivant [5]. Telle est, du moins, la tradition donatiste.

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 768-769.
2) *Ibid.*, 1, p. 769.
3) *Ibid.*, 2, p. 769-770.
4) *Ibid.*, 3, p. 770.
5) *Ibid.*, 6, p. 772.

L'ordre fut exécuté. Un détachement de soldats, avec des triaires, se dirigea vers la prison, écartant les fidèles à coups de bâtons, blessant beaucoup de personnes. Sous bonne escorte, les deux prisonniers, le mort et le vivant, furent conduits au port. On les jeta dans un navire qu'on tenait prêt, et qui aussitôt leva l'ancre. Une fois en pleine mer, on lia fortement chacun des deux martyrs, en leur attachant, au cou et aux pieds, des jarres pleines de sable. Puis on lança dans les flots, séparément, loin l'un de l'autre, les deux corps, qui coulèrent à pic jusqu'au fond [1]. Mais la mer ne voulut pas être complice du sacrilège et de la cruauté des hommes. Aussitôt se déchaîna une terrible tempête, qui dura plusieurs jours. Les eaux soulevèrent les deux cadavres, les rapprochèrent, et finirent par les pousser vers la côte. Pendant tout ce temps-là, les Donatistes de Carthage étaient restés sur le rivage, attendant avec confiance le miracle qui leur rendrait leurs martyrs. Le sixième jour, les reliques arrivèrent. On les recueillit avec un pieux enthousiasme, et l'on célébra les funérailles [2].

Telle est la curieuse histoire de Maximianus et d'Isaac, de leurs provocations, de leur martyre, de leur miraculeux retour au rivage. Sans doute, nous n'avons aucun moyen de contrôler le récit. Mais nous n'avons non plus aucune raison de le tenir pour suspect. La relation est d'un contemporain, d'un témoin oculaire ; elle a été composée pour les Donatistes de Carthage, dont beaucoup avaient personnellement connu les martyrs [3]. L'auteur a pu interpréter les faits à sa façon, mais non les inventer.

Sur un point, cependant, nous relevons une grosse invraisemblance : on ne peut admettre que Maximianus ait été jeté vivant à la mer [4]. Jamais, dans l'Afrique de ces temps-là, jamais un magistrat romain n'eût ordonné ce genre de

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 7, p. 772.
2) *Ibid.*, 7-9, p. 773.
3) *Ibid.*, 1 et 11, p. 767 et 774.
4) *Ibid.*, 6-7, p. 772.

supplice. D'après la relation même, le proconsul prononce d'abord une sentence parfaitement légale, conforme à l'édit d'union : une sentence d'exil[1]. En conséquence, il fait préparer le navire qui emportera les bannis. Si ensuite le commandant du navire reçoit l'ordre d'immerger les deux exilés, c'est que dans l'intervalle ceux-ci sont morts, et qu'on veut soustraire leurs reliques à la dévotion populaire[2]. Les condamnés ayant rendu l'âme avant le départ pour l'exil, le juge les prive de sépulture, comme la loi l'y autorise. Ainsi, ce qu'on a lancé à la mer, ce n'est pas un vivant avec un mort, ce sont deux morts.

D'où vient donc la méprise du narrateur ? D'une confusion populaire entre les décisions successives du magistrat, exil, puis interdiction de sépulture, et entre les circonstances diverses de la mort, restées mystérieuses pour l'une des victimes. On savait de source certaine qu'Isaac avait succombé en prison, le jour même de son arrestation, puisque ce jour-là, et jusqu'au lendemain matin, la foule avait veillé sur son cadavre[3]. Mais on ignorait ce qu'était devenu Maximianus dans son cachot. On savait seulement qu'il avait survécu à Isaac, et que le lendemain il avait également été traîné vers le port, embarqué, précipité dans les flots[4]. Mort ou vif? En réalité, les Donatistes l'ignoraient : rappelons-nous que les soldats, avant d'exécuter leur consigne, avaient écarté la foule à coups de bâtons[5]. Comme les autres curieux, notre chroniqueur s'est nécessairement tenu à distance du cortège macabre : il n'a pu voir de ses yeux si son héros était mort ou non lors de l'embarquement. Sur ce point, le narrateur n'a pu que reproduire des on-dit. Or, dans le doute, la passion

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 6, p. 771.

2) *Ibid.*, 6 et 9, p. 772-773.

3) *Ibid.*, 3 et 6, p. 770 et 772.

4) *Ibid.*, 7, p. 772.

5) « Veniunt ergo ad carcerem milites et triarii fustibus onerati, et, via caedis populos repellentes, cunctos pene fecerant vulneratos... Posteaquam vix valuerunt universos excludere, defunctum pariter et superstitem ex utroque latere par militum numerus deducebat » (*ibid.*, p. 772).

sectaire devait décider : on supposa, puis on affirma, que Maximianus avait été englouti vivant. C'était une raison nouvelle de maudire les persécuteurs : le parti-pris haineux prêta de la vraisemblance à une hypothèse absurde. Nous voyons là, par un exemple très significatif, comment l'imagination populaire peut transformer un événement, presque sous les yeux des témoins les plus sincères : une légende naît immédiatement d'un fait réel, observé de loin et mal saisi.

Le martyre a eu lieu à Carthage, comme il résulte nettement du récit même et des affirmations du chroniqueur[1]. La date peut être fixée exactement.

Pour le jour, les données semblent d'abord contradictoires. D'après l'en-tête de la relation, l'anniversaire tombait le 7 des calendes de septembre (= 26 août)[2]. D'après le texte même du récit, Isaac mourut en prison le 18 des calendes de septembre (15 août), un samedi[3] ; les deux martyrs furent jetés à la mer le lendemain (16 août)[4] ; les corps furent ramenés sur le rivage et inhumés six jours plus tard[5], donc, suivant la façon de compter des anciens, le 21 août. En raison des circonstances particulières du martyre, l'anniversaire avait dû être fixé, non pas au 15 août (mort d'Isaac), ni au 16 août (mort présumée de Maximianus), mais au 21 août, jour des communes funérailles[6]. Par suite, il y a une évidente contradiction entre les données du texte et celles de l'en-tête. On doit préférer les indications du récit, et cela pour deux raisons, dont la seconde est décisive. D'abord, pour les documents de ce genre, les chances d'altération sont beaucoup moindres

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1 et 11, p. 767-768 et 774.

2) « Incipit Passio S. S. martyrum Isaac et Maximiani, quae est VII Kal. septembres » (p. 767 Migne).

3) « XVIII Kal. sept., die sabbato » (*Passio Maximiani et Isaac*, 6, p. 77).

4) *Ibid.*, 6-7, p. 772.

5) « Post bis ternos dies » (*ibid.*, 8, p. 773).

6) *Passio Maximiani et Isaac*, 9, p. 773.

dans la transmission du texte que dans celle du titre. Ensuite, et surtout, la chronologie confirme nettement ici les données de la relation, qui fait mourir Isaac le 15 août, un samedi : en 347, année du martyre, le 15 août était précisément un samedi. On s'explique aisément d'où vient l'altération de l'en-tête : une simple confusion, courante chez les copistes, entre les signes V et X. Au lieu de *VII Kal(endas) sept(embres)* (= 26 août), qu'on lise *XII Kal(endas) sept(embres)* (= 21 août) : et l'on rétablit la concordance du titre avec le texte, c'est-à-dire la date du 21 août, anniversaire des deux martyrs, ou plutôt de leurs funérailles.

Quant à l'année, c'est sûrement celle de la persécution de Macarius : l'année 347. Macarius lui-même n'est pas nommé ici, comme il l'est dans la *Passio Marculi* ; mais tout nous reporte au temps de sa célèbre et sanguinaire mission. Le chroniqueur mentionne à plusieurs reprises un édit d'union, cause immédiate des provocations de ses héros[1]. Cet édit d'union n'est évidemment ni celui de Constantin en 316, ni ceux du temps d'Augustin, en 405 ou en 412 ; comme il n'y en a que quatre dans l'histoire du Donatisme, il s'agit ici du quatrième, celui de 347. On doit d'ailleurs se garder de confondre, dans notre relation, la pièce émanant du proconsul avec l'ordonnance impériale. L'édit proconsulaire fut affiché le 15 août[2] ; mais l'édit de Constant avait été antérieurement promulgué et exécuté à Carthage[3]. Au mois d'août, l'unité y était déjà rétablie, mais seulement en apparence ; l'édit du proconsul visait à faire de cette apparence une réalité.

Tel est le cadre historique. C'est dans la Carthage donatiste, au mois d'août 347, qu'il faut replacer le récit, pour bien saisir toutes les allusions du narrateur. Allusions à deux édits successifs, celui de l'empereur et celui du pro-

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 768-769.
2) *Ibid.*, 1 et 6, p. 768-769 et 772.
3) *Ibid.*, 1, p. 768.

consul ; colère du Diable, qui « frémissant pour la seconde fois, réveille les flammes assoupies de sa fureur », et du proconsul, qui « en affichant un terrible édit, veut par les tortures célébrer une seconde fois le pacte de l'unité sacrilège »[1]. Allusions à une « première confession » de Maximianus, inquiété un instant lors de l'application de l'édit impérial[2]. Allusions à la paix religieuse qui régnait depuis ce temps dans Carthage[3], où l'union s'était faite sans violences. Allusion aux « innombrables martyrs de Numidie »[4], c'est-à-dire aux Circoncellions qui venaient de succomber avec Donat de Bagaï.

C'est donc bien à la persécution de Macarius qu'il faut rattacher l'histoire de nos martyrs. La chronologie de cette histoire se résume en trois dates : le 15 août 347, mort d'Isaac ; le 16, ou plutôt dans la nuit du 15 au 16, mort de Maximianus ; le 21 août, jour des funérailles, devenu celui de l'anniversaire.

La relation, bien qu'elle soit l'œuvre d'un témoin oculaire, a été écrite assez longtemps après le martyre. Mais, ici, la question de la date est étroitement liée à d'autres questions que soulève l'étude de la relation, et qui doivent être résolues d'abord : titre et cadre de l'ouvrage, nom de l'auteur.

Le titre usuel, d'ailleurs commode, est tout de convention : *Passio Maximiani et Isaac Donatistarum*. Ce titre, imaginé par les éditeurs modernes, est une variante de celui qui figure dans l'*Incipit* des manuscrits : *Passio martyrum Isaac et Maximiani*[5]. La date de l'anniversaire, qui suit immédia-

1) « Diabolus iterum fremens sopitas furoris flammas in pœnis accendit... ; nec segnior et Proconsul desideriis ejus parem se ipse subjecit, et feralis edicti proposito sacrilegae unitatis iterum fœdus celebrari constitutis cruciatibus imperavit » (*ibid.*, 1, p. 768).

2) « De prima confessione magnanimum » (*ibid.*, p. 768).

3) « Siluerat hic apud Carthaginem persecutionis immanitas..., et, ubique hoste grassante, hic solum tacebant formidines atque terrores » (*ibid.*, p. 767 et suiv.).

4) « Sola de vobis martyribus infinitis Numidiae opinionis consolatio fratrum animos exigebat » (*ibid.*, p. 768).

5) *Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 767.

tement cet en-tête, en marque assez l'origine ou la destination liturgique. Le véritable titre, ou, du moins, le plus ancien que nous connaissions, le plus complet et le plus exact, est celui que nous a conservé l'*Explicit* des manuscrits : *Epistula beatissimi martyris Macrobi ad plebem Karthaginis de Passione martyrum Isaac et Maximiani*[1]. Aux lecteurs pressés, ce titre pourra sembler un peu long. Il a pourtant le mérite d'enfermer en quelques mots beaucoup de choses : il nous renseigne en même temps sur le nom de l'auteur, sur l'occasion et la forme de l'ouvrage, sur les destinataires de la lettre.

L'auteur, d'après le témoignage des manuscrits, est « le bienheureux martyr Macrobius ». En ces temps-là, — sans parler du Macrobe des *Saturnales*, qui était païen, peut-être Africain d'origine, et qui fut proconsul à Carthage, — nous connaissons trois chrétiens d'Afrique qui ont porté le nom de Macrobius : un diacre et deux évêques. Ecartons aussitôt le diacre, qui était catholique, et qui composa un recueil de citations bibliques sur le modèle des *Testimonia* de Cyprien[2]. Ecartons de même le Macrobius qui, jeune encore, devint évêque schismatique d'Hippone en 409[3], c'est-à-dire plus de soixante ans après le martyre de Maximianus et d'Isaac. Reste l'autre Macrobius, évêque donatiste de Rome vers 366[4]. C'est à celui-là qu'on attribue ordinairement la relation, et cette attribution est tout à fait vraisemblable.

Les temps concordent. La *Passio*, comme nous le verrons, paraît avoir été écrite une vingtaine d'années après le martyre ; à ce moment, Macrobius gouvernait la communauté donatiste de Rome[5]. Même concordance dans les données biographiques. L'auteur de la relation est un évêque absent

1) *Patrol. lat.*, t. VIII, p. 774.
2) Isidore de Séville, *De vir. ill.*, 2.
3) Augustin, *Epist.* 106-108.
4) Optat, II, 4 ; Gennadius, *De vir. ill.*, 5.
5) Optat, II, 4.

de Carthage, qui a de l'autorité dans son parti, et qui a quitté l'Afrique depuis la mort d'Isaac et de Maximianus : il parle de son exil ou de sa fuite hors d'Afrique (*secessio nostra*), de son retour possible (*reditus noster*)[1]. Tout cela s'applique fort bien à l'évêque donatiste de Rome, qui était un Africain, exilé sans doute en vertu de l'édit d'union vers la fin de 347, et désireux naturellement de revoir Carthage.

On pourrait objecter, il est vrai, le titre de « bienheureux martyr » (*beatissimus martyr*) donné par les manuscrits à l'auteur de la *Passio*. Cette qualification doit être fort ancienne ; car elle ne peut guère avoir été attribuée après coup, à un écrivain d'une secte dissidente, par un copiste catholique. Or, à notre connaissance, le Macrobius qui fut évêque donatiste à Rome, n'est pas un martyr, au sens précis du mot. Mais l'auteur de la relation ne l'était pas davantage, en dépit du titre dont on l'a paré : il déclare lui-même très clairement, dans son préambule, qu'il n'était pas un confesseur[2], et rien ne laisse supposer qu'il le soit devenu plus tard. Cependant, l'on ne doit pas trop se hâter de conclure à une erreur de copiste. Au IV[e] siècle, nous le savons par maint exemple, le titre de martyr s'accordait très aisément ; on le prodiguait, surtout dans les Églises ou sectes persécutées, aux clercs qui avaient eu quelques difficultés avec le gouvernement ou la police. Tel est précisément, ici, le cas du chroniqueur, qui parle de sa fuite[3], et du Macrobius de Rome, qui doit avoir été expulsé d'Afrique après l'édit de Constant[4]. Donc, ce titre de martyr est une nouvelle raison de croire que l'auteur de la relation est l'évêque donatiste de Rome.

Le cadre de l'ouvrage est indiqué nettement par l'*Explicit* des manuscrits : c'est une « lettre au peuple de Carthage »[5],

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 11, p. 774.
2) *Ibid.*, 1. p. 767.
3) *Ibid.*, 11, p. 774.
4) Optat. II, 4. — Cf. II, 15 ; III, 1.
5) « Epistula ad plebem Karthaginis » (p. 774 Migne).

à la communauté schismatique de cette ville. En effet, la relation commence et se termine comme une véritable lettre. Dans son préambule, l'auteur se félicite de l'heureuse circonstance qui l'amène à écrire aux Carthaginois ; suivant leur désir, il s'empresse de leur envoyer le récit des martyres dont naguère il a été le témoin dans leur cité[1]. Une fois le récit terminé, l'ouvrage revient au ton de la lettre. L'évêque romain rappelle les liens qui l'unissent aux Carthaginois et à leurs glorieux martyrs. Il les exhorte à suivre l'exemple de Maximianus et d'Isaac : « A vous maintenant, mes frères, à vous de suivre la voie qui a conduit ces martyrs au royaume des cieux... Vous avez été leurs maîtres par le grand nombre et la popularité de vos confesseurs : maintenant, à leur tour, ils vous exhortent au martyre... Ils vous tendent les bras du haut du ciel, dans l'espoir de vous voir arriver bientôt. Hâtez-vous sérieusement, luttez obstinément ; ils vous attendent là-haut, pour jouir avec vous de leurs honneurs. Allons, mes frères, pressez-vous le plus possible, afin de nous donner les mêmes sujets d'allégresse. Qu'à notre retour, nous trouvions chez vous à nous glorifier, comme eux, à notre départ, nous ont donné joie et gloire. Puissions-nous, en arrivant, voir vos trophées ! De même que nous vous avons annoncé leurs victoires, de même nous devons pouvoir, un jour, annoncer vos victoires à tous vos successeurs de Carthage »[2]. Ainsi, la relation proprement dite est encadrée dans une lettre, qui a été adressée de Rome par l'évêque Macrobius aux Donatistes de Carthage.

Dès lors peut se poser avec précision la question de la date. Un premier fait est évident : l'ouvrage a été écrit un certain temps après les martyres de 347. Autrement, la lettre n'aurait pas eu sa raison d'être : les circonstances de la mort de Maximianus et d'Isaac commençaient à s'oublier, et c'est pour cela que les Donatistes de Carthage en avaient demandé

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 767.
2) *Ibid.*, 11, p. 774.

le récit à un témoin autorisé[1]. On doit supposer un intervalle d'une vingtaine d'années. D'autre part, nous savons que Macrobius était évêque donatiste de Rome vers 366, au moment où Optat de Milev publia la première édition de son grand traité[2]. D'ailleurs, Macrobius mourut peu de temps après : il eut pour successeur un certain Lucianus, remplacé lui-même par ce Claudianus qui, en 378, dirigeait déjà depuis plusieurs années la communauté schismatique de Rome[3]. C'est donc dans les derniers temps de sa vie, vers 366, que Macrobius aurait composé la *Passio*. Un autre indice de la vraisemblance de cette date, ce sont les exhortations au martyre, par lesquelles commence et finit la lettre[4]. C'est pour exciter l'ardeur des Donatistes de Carthage, que Macrobius leur rappelle les triomphes d'autrefois. La lettre a donc été écrite à un moment où les schismatiques africains étaient de nouveau persécutés ou menacés de l'être : sans doute, pendant la période de réaction et de sourde persécution qui suivit la mort de Julien, après la résurrection triomphante et violente du Donatisme[5]. On s'explique aisément qu'alors, dans la communauté schismatique récemment reconstituée à Carthage sous l'autorité de Parmenianus, on ait songé à se préparer au martyre, à célébrer les anniversaires des héros de 347, à chercher auprès d'un témoin autorisé un récit exact et détaillé du martyre d'Isaac et de Maximianus. La *Passio* a donc été composée à Rome par Macrobius, une vingtaine d'années après les événements racontés, dans la période qui suivit la mort de l'empereur Julien : donc, un peu après 363, probablement vers 366.

Malgré le laisser-aller de la narration et du commentaire

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 767.
2) Optat, II, 4.
3) *Ibid.*, II, 4. — Cf. *Epistula concilii romani* ann. 378 *ad Gratianum et Valentinianum Imperatores* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 625 et suiv.).
4) *Passio Maximiani et Isaac*, 1 et 11, p. 767 et 774.
5) Optat, II, 17 et suiv.

dans la *Passio Maximiani et Isaac*, on y peut reconnaître cinq parties : un préambule, les scènes d'arrestation et de supplices, la prison, le miracle de la mer, une conclusion. Le préambule indique l'objet de la lettre ; l'auteur va raconter les événements dont il a été témoin, le martyre de Maximianus et d'Isaac à Carthage[1]. Suit le récit des faits qui ont motivé l'arrestation : affichage d'un édit proconsulaire concernant l'union religieuse ; colère de Maximianus, qui lacère l'édit, est traduit devant le proconsul, et battu de verges ; intervention d'un spectateur, Isaac, qui prononce des paroles imprudentes, est dénoncé, arrêté, et subit le même sort[2]. Dans une troisième partie, on suit les confesseurs en prison, où ils devaient attendre le départ pour l'exil ; Isaac meurt aussitôt dans son cachot, et la foule veille sur son corps ; le proconsul, poussé par les Catholiques, ordonne de jeter à la mer le mort et le vivant[3]. La quatrième partie contient la description du miracle. A peine les martyrs ont-ils disparu dans les flots, qu'une furieuse tempête éclate ; au bout de six jours, les deux corps sont ramenés ensemble sur le rivage, où la foule des dévots les recueille et célèbre les funérailles[4]. La lettre a pour conclusion une exhortation au martyre[5].

Presque partout, dans cette relation, se mêlent deux éléments dont la valeur est très différente et l'intérêt très inégal : le récit des faits, et le commentaire. Il convient d'étudier à part chacun de ces éléments, si l'on veut porter un jugement équitable sur l'ensemble de l'œuvre, et se rendre compte des impressions très complexes, même contradictoires, que laisse la lecture.

Le commentaire, c'est-à-dire tout ce que Macrobius ajoute de son cru, est franchement médiocre : ampoulé, déclama-

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 767.
2) *Ibid.*, 1-2, p. 768-770.
3) *Ibid.*, 3-6, p. 770-772.
4) *Ibid.*, 7-10, p. 772-774.
5) *Ibid.*, 11, p. 774.

toire, ennuyeux. L'auteur, qui apparemment prenait ses lecteurs pour des sots, se croit obligé de leur tout expliquer dans son récit, d'interpréter pour eux, et longuement, les choses les plus simples. Son commentaire tourne tantôt au panégyrique, tantôt à la polémique : et rien n'est banal comme ses panégyriques, si ce n'est ses polémiques.

Dès le préambule se révèle la mentalité de l'hagiographe, dans le verbiage et l'emphase des louanges hyperboliques. Effrayé par son sujet, l'auteur ne sait par où commencer, par où finir ; s'il s'attarde à la biographie, il craint de faire tort au martyre ; s'il arrive trop vite au martyre, il paraîtra dédaigner la vie antérieure de ses héros[1]. Enfin, il se décide à se mettre en route; mais pour s'arrêter encore à tout moment, pour s'exclamer à tout propos, pour ramener toujours au panégyrique le commentaire des scènes de tortures[2], ou des visions[3], ou des décisions du proconsul[4]. Il voit partout du merveilleux. Par cette intervention constante de Dieu à toutes les étapes du martyre, il croit grandir encore ses héros ; il ne s'aperçoit pas qu'il les rapetisse, en réduisant à rien leur personnalité, en les condamnant au rôle d'instruments de son parti.

C'est surtout dans l'épisode du miracle de la mer, qu'il faut voir à l'œuvre ce panégyriste intrépide, commentateur infatigable des desseins de la Providence donatiste. Dans cette aventure maritime, tout est providentiel : les arrêts du proconsul, l'ordre de préparer le navire, l'ordre d'embarquer les martyrs pour les jeter dans les flots, les mesures prises pour couler jusqu'au fond les deux corps, l'émoi surnaturel et la révolte de la mer. L'écrivain donatiste se donne carrière dans la description de la tempête : tableau pittoresque selon la formule des rhéteurs du temps, *marine* fantastique à grand fracas et grand cliquetis de mots, où

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 767.
2) *Ibid.*, 1-3, p. 769-770.
3) *Ibid.*, 5, p. 771.
4) *Ibid.*, 6-7, p. 772.

les vagues, devenues conscientes, concourent d'elles-mêmes à la réalisation du miracle[1]. C'est là, d'ailleurs, un thème familier aux hagiographes africains : la mer joue un rôle analogue dans des relations catholiques, comme la *Passio Fabii vexilliferi* ou la *Passio Salsae*. Ces descriptions et d'autres, où l'on surprend des traits de ressemblance sans que rien trahisse un emprunt direct, ne sont que des variantes d'un même lieu-commun, devenu populaire dans les cercles de dévots. En tout cas, dans ce morceau à effet, le donatiste Macrobius l'emporte encore sur les panégyristes catholiques de Fabius ou de Salsa, par la prétention au beau style, le tapage des mots et le verbiage. Par surcroît, l'épisode de la mer se termine ici sur un parallèle méthodique entre les flots et les persécuteurs : « Qu'importe maintenant la rage des hommes, si la mer ne poursuit pas les martyrs? Qu'importe la férocité des scélérats, si la fureur de la mer ramène les corps pour la sépulture? Et comment les persécuteurs ont-ils pu condamner ceux qu'ont respectés même les éléments?... »[2]. L'évêque Macrobius tenait beaucoup à ce parallèle, qui, dans l'ouvrage, marque la fin du récit proprement dit et du panégyrique.

L'éloge des héros de la secte appelait naturellement des commentaires d'un autre genre : des invectives contre les persécuteurs. C'était l'une des lois de l'hagiographie donatiste, et Macrobius se garde d'y manquer. Dans son récit, tout déchaînement de violences, tout redoublement de cruauté, a pour cause première une intervention malfaisante des gens de l'autre Église. Les traditeurs ou Catholiques sont les alliés du Diable contre les Saints[3]. Ils prêchent la persécution ; ils suggèrent au proconsul une des clauses de son édit, l'interdiction de donner asile aux clercs dissidents[4].

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 7-8, p. 773.
2) *Ibid.*, 10, p. 774.
3) *Ibid.*, 1-2 et 9, p. 768-769 et 773.
4) *Ibid.*, 1, p. 768.

Ce sont encore les traditeurs qui dénoncent Isaac[1], et qui poussent le juge à faire jeter dans la mer les corps des martyrs[2]. Finalement, comme leur auxiliaire le Diable, les Catholiques sont vaincus dans le miracle de la mer, par le Christ et par les flots[3]. Ainsi, l'histoire des martyrs de Carthage, comme l'histoire tout entière des persécutions de Macarius, devient une sorte de duel entre le Christ, que personnifient les Donatistes, et le Diable, qui a pour instruments les bourreaux ou les Catholiques. Telle est, par exemple, la signification symbolique des tortures de Maximianus, où le sectaire voit une lutte « entre le soldat du Christ et les soldats du Diable »[4]. Tout cela, au fond, n'a rien d'original. On y reconnaît, sous une forme à peine renouvelée, un thème banal de l'hagiographie; et la lutte traditionnelle entre le Diable et le Christ n'a pas ici un relief particulier. C'est que Macrobius est un médiocre polémiste. On dirait qu'il attaque ici les Catholiques par acquit de conscience : vivant hors d'Afrique, il était sans doute étranger aux passions farouches de ses amis les sectaires africains. Littérairement, on peut le regretter : sa polémique est aussi vague, aussi conventionnelle, que le reste de ses commentaires.

Heureusement, il y a autre chose dans la relation. Quand l'auteur ne vise plus au grand style, quand il veut bien se contenter de raconter ce qu'il a vu ou entendu, il devient beaucoup plus intéressant, et même il écrit beaucoup mieux. Il sait esquisser de petits croquis nets et vivants : Maximianus sortant de table et courant au forum pour y détruire l'édit, ou la brusque intervention d'Isaac dans un groupe de curieux[5]. Il y a une certaine vigueur réaliste dans plusieurs descriptions. Par exemple, dans les scènes du supplice de

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 2, p. 769.
2) *Ibid.*, 6, p. 772.
3) *Ibid.*, 9-10, p. 773-774.
4) « Sic illic bellum gestum est... inter militem Christi et milites Diaboli » (*Ibid.*, 1, p. 769).
5) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 769.

Maximianus : « Alors se dressaient, pour frapper plus fort, les horribles bourreaux, qui par leur élan redoublaient la force des fouets garnis de plomb. Tenant en main l'instrument des colères du juge, ils rivalisaient à qui frapperait le plus fort. Mais, en face d'eux, était le Christ, qui, revêtu du corps de son soldat, repoussait du dedans tous les coups que portaient au dehors les bourreaux furieux. Ceux-ci frappaient d'autant plus avec leurs fouets, irrités de voir qu'ils déployaient en vain tant de cruauté ; mais le Seigneur réparait les forces du patient, et, de sa propre force, augmentait la résistance... » [1]. Dans ces descriptions, tout n'est pas cliché d'hagiographe : certains traits révèlent une impression de témoin oculaire.

A un autre point de vue, les visions sont curieuses à étudier. Dans l'une d'elles, on voit le mysticisme s'introduire naturellement, presque sans transition, au milieu d'une scène de la vie familière. Maximianus est à table avec des amis, quand soudain, dans sa coupe, il aperçoit le reflet d'une couronne, présage d'un prochain martyre. Ce miracle produit une telle impression sur Maximianus, qu'immédiatement il court au-devant du martyre [2]. Plus singulière encore, et plus caractéristique pour l'historien, est la vision d'Isaac, où le futur confesseur lutte avec acharnement contre les agents impériaux, puis contre le prince lui-même. Une nuit, donc, Isaac venait de s'endormir. Tout à coup, il se trouva aux prises avec des ministres de l'empereur. Après une longue lutte, il triomphait de ses adversaires, quand il vit s'avancer l'empereur en personne. Il n'en refusa pas moins d'obéir aux ordres sacrilèges. Dans un terrible corps à corps, Isaac mit le prince hors de combat, et lui arracha un œil. A ce moment, apparut un jeune homme tout rayonnant, qui, en signe de victoire, lui posa sur la tête une couronne radiée, où les rayons se terminaient par des figures, portraits de chrétiens

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 1, p. 769.
2) *Ibid.*, 1, p. 768 et suiv.

et de chrétiennes. L'empereur vaincu et borgne s'apprêtait à se venger par des supplices. Mais Isaac fut emporté au ciel par des anges. Au-dessus de lui, il entendait la voix d'un vieillard qui criait : « Malheur à toi! ô monde, tu es perdu ! » [1]. Cette vision étrange trahit l'état d'esprit des Donatistes en ces temps-là : l'exaspération causée par l'édit d'union, les résolutions désespérées allant jusqu'aux idées de révolte, de lutte contre l'empereur, et, comme remède à tant de maux, l'attente mystique de la fin du monde.

Les meilleures pages de la relation sont peut-être les scènes populaires qui peignent sur le vif la dévotion donatiste. Voici d'abord la veillée sainte autour d'un corps de martyr : « Dès qu'Isaac fut mort, la nouvelle de son martyre arriva vite aux oreilles de tous. Aussitôt, pour rendre les derniers honneurs à son corps, tous les frères accoururent avec allégresse. Mais les bourreaux refusèrent de laisser ensevelir le corps. Alors, tous les fidèles montèrent la garde, pour empêcher qu'on ne jetât le cadavre sans sépulture. Ils veillèrent avec enthousiasme, là, pendant tout le jour, puis la nuit. Et la foule entonnait des chants de triomphe, des psaumes, des hymnes, des cantiques, tous à la gloire du défunt. Gens de tout âge et de tout sexe se félicitaient et se réjouissaient ardemment d'assister à une pareille fête. Quel honneur, ô mes frères, quel honneur le Seigneur daignait accorder à ses martyrs! Le 18 des calendes de septembre, un samedi, le peuple était autorisé à veiller, comme pour la vigile de Pâques !... » [2]. Un autre croquis à noter est la déroute des dévots, écartés brutalement de la prison, à coups de bâtons, par la police [3]. Une scène réellement belle est le tableau de la foule donatiste couvrant la côte, et attendant que la mer lui rende les corps de ses martyrs : « Partout, les frères assiégeaient les rivages, comme si la renommée, dans les étapes de leur voyage, avait précédé les corps des martyrs.

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 3-5, p. 770-771.
2) *Ibid.*, 6, p. 772.
3) *Ibid.*, 7, p. 772

Nuit et jour, et, par moments, avec anxiété, le regard fixe, on surveillait la mer : on attendait le miracle que l'on croyait devoir se produire par la vertu ordinaire de Dieu. Tout à coup, au bout de six jours, au milieu des cris d'enthousiasme, on vit venir les temples du Christ. Tous les fidèles coururent au-devant, comme ils pouvaient, les yeux brillants d'allégresse, et cherchant à saisir leur proie. Leurs mains tendues touchèrent les corps tant désirés, glorieux trophées que l'onde résonnante, comme avec un murmure de joie, se hâtait de leur rendre. Ainsi furent exaucés les vœux des dévots ; et la communauté des frères reçut, en les baisant avec allégresse, les reliques des martyrs »[1]. Il y a de la grandeur dans la peinture de cette foule, si sûre de sa foi et de son Dieu qu'elle escompte un miracle.

Voilà ce qui fait pour nous le prix de la *Passio Maximiani et Isaac*. Suivant le point de vue, on peut porter sur cet ouvrage les jugements les plus divers. Dans l'ensemble, l'œuvre est confuse et médiocre. Macrobius n'est pas heureux dans ce qu'il ajoute à l'histoire même du martyre ; ses commentaires, verbeux et déclamatoires, sont d'un sectaire bavard et sans talent. Pourtant, au milieu de ce fatras, se détachent des morceaux intéressants, beaucoup plus nets, assez bien venus : souvenirs, croquis ou tableaux d'un témoin. Ce qui mérite d'être retenu, dans cette relation, n'est peut-être pas ce à quoi l'auteur tenait le plus. Rendons du moins à l'évêque Macrobius cette justice, que, s'il a beaucoup déclamé, il a eu l'esprit de ne pas trop gâter par ses déclamations le récit même des faits. Enfin, n'oublions pas que, ces faits, nous les connaissons seulement par lui.

Il nous reste à dégager les traits communs aux trois relations qui représentent pour nous la littérature hagiographique sur les martyrs donatistes proprement dits : la *Passio Donati*, la *Passio Marculi*, la *Passio Maximiani et Isaac*.

La valeur documentaire est hors de cause. Ces trois ou-

1) *Passio Maximiani et Isaac*, 8, p. 773.

vrages nous fournissent tous ou presque tous les renseignements, arrivés jusqu'à nous, sur des martyrs de la secte qui, autrement, nous seraient ou mal connus ou complètement inconnus. Les relations contiennent aussi beaucoup d'indications précieuses sur le culte des martyrs, sur des épisodes des persécutions, sur l'état d'esprit des schismatiques.

La valeur littéraire est, assurément, beaucoup plus inégale. Les défauts abondent : violences, déclamations, emphase, mauvaise rhétorique et mauvais goût. Les trois relations n'en restent pas moins, pour l'histoire littéraire, de très curieux spécimens de l'hagiographie donatiste. Au milieu du fatras, on rencontre même des récits assez vifs, des descriptions pittoresques, des scènes de la vie religieuse, des pages presque éloquentes.

Sans doute, les trois ouvrages ne peuvent être mis sur le même rang. Ils diffèrent l'un de l'autre sur bien des points. Par le cadre : récit proprement dit, sermon, lettre. Par la proportion des divers éléments : faits, narration, polémique, exhortations ou déclamations. Par la valeur intrinsèque : la *Passio Maximiani* ne vaut pas la *Passio Donati*, qui ne vaut pas la *Passio Marculi*.

Et cependant, on relève bien des traits communs. D'abord, pour le fond. Les trois relations sont des œuvres de contemporains, de témoins oculaires ; elles avaient une destination liturgique ; elles trahissent l'intention d'édifier les fidèles aux dépens des Catholiques ; elles sont animées du plus pur esprit sectaire. Elles ne présentent pas moins d'analogies dans la mise en œuvre et dans le détail : mélange de récit, de sermon et de controverse ; prétention au beau style, avec ornements de rhéteur ; tableaux curieux, mêlés au fatras ; réalisme, et sens du pittoresque. D'après ces traits communs, on peut se faire quelque idée de ce qu'était, dans son ensemble, la littérature hagiographique des Donatistes

En quoi cette hagiographie des schismatiques africains différait-elle de l'hagiographie catholique du pays? A vrai

dire, la différence n'était ni dans le fond, ni dans la forme. Elle était simplement dans l'esprit et dans le ton : esprit sectaire, ton polémique. Là, comme ailleurs, les dissidents prétendaient au monopole de la sainteté. Dans leur Église, on devenait martyr sous les coups des Catholiques, ou, du moins, on le croyait; et, par suite, on ne pouvait louer les martyrs qu'aux dépens des Catholiques. Le récit édifiant tournait à la profession de foi, et le panégyrique à la satire.

Un dernier trait qui distingue les relations donatistes, c'est la place qu'y tient la foule. Toujours le peuple est là, soit pour défier les bourreaux et recevoir les coups, soit pour assister les confesseurs, soit pour recueillir les reliques et rendre les derniers honneurs aux victimes. Jusque dans la genèse du récit et l'interprétation des faits, on surprend l'action indirecte des foules. Les trois relations conservées sont presque contemporaines des événements, et cependant l'on y saisit déjà le travail des imaginations populaires. Non pas de véritables légendes ; car les faits étaient trop récents encore. Mais une tendance marquée à embellir les choses, à poétiser les faits en les interprétant. Tendance naturelle dans une secte qui se recrutait surtout parmi les illettrés, et qui vivait du fanatisme, et qui ménageait de parti-pris les passions ou les préjugés du vulgaire.

Paul Monceaux.

QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

I

La dorure partielle des statues.

On a été étonné, en découvrant la statue en marbre de Dionysos dans le sanctuaire syrien du Janicule[1], de constater que seuls la chevelure et le visage, les mains et le canthare étaient dorés. Impossible de croire à l'existence primitive d'une couche d'or qui aurait recouvert toute la statue, et dont il n'aurait subsisté que des traces localisées aux endroits indiqués : il semble évident que le reste du corps est demeuré indemne[2].

Pour expliquer cette curieuse disposition, on a généralement admis que la statue était recouverte de vêtements réels, et qu'on avait doré les parties apparentes, afin de donner au spectateur l'illusion du métal précieux[3].

Une telle hypothèse n'a certes rien que de très vraisemblable : la coutume d'habiller les statues est connue, aussi bien pour l'antiquité que pour les temps modernes[4]; elle apparaît d'autant plus plausible si l'on admet, avec M. Gauckler, que les Syriens, comme tous les Orientaux, désap-

1) Cette statue a été souvent reproduite : Nicole-Darier, *Le sanctuaire des dieux orientaux au Janicule*, pl. III-V; Gauckler, *Comptes-rendus de l'Académie*, 1909, p. 619, pl. II; 1910, p. 395, pl. 6 (tête seule); *Ausonia*, 1909, Varieta, p. 30, fig. 4; *Notizie degli Scavi*, 1909, p. 395, fig. 3, etc.

2) Nicole-Darier, p. 42.

3) *Ibid.*; Gauckler, *Comptes-rendus*, 1910, p. 398; *Notizie degli Scavi*, *l. c.*; *Ausonia*, p. 26-7.

4) Sébillot, *Le folk-lore de France*, IV, p. 171; Stackelberg, *Bekleidung der Andachtsbilder*, *Archives suisses des traditions populaires*, XII, 1909, p. 190 sq., etc.

prouvaient la nudité, et vêtaient les types helléniques qu'ils adoptaient[1].

Toutefois, on a émis des doutes, et M. de Ridder estime que si la statue avait été vêtue, l'artiste ne se serait pas donné la peine d'en travailler le corps avec autant de soin que s'il avait dû rester visible[2]. L'objection n'a, il est vrai, pas grande portée : si les vêtements recouvrent souvent des corps de bois rudement équarris, où seules les extrémités en marbre, têtes, pieds et mains sont soigneusement terminées[3], dans d'autres cas, le corps, bien que caché par la draperie, n'est pas négligé[4]. D'autre part, M. Gauckler a pensé que la statue, après avoir été créée pour la religion gréco-romaine, fut adoptée par les Syriens, et modifiée alors par l'adjonction d'habillement et de dorure[5].

Sans vouloir nier la vraisemblance de cette hypothèse, je crois toutefois qu'on peut présenter une autre explication : la statue, à la tête et aux mains dorées, n'aurait pas été vêtue, et se serait présentée aux regards du spectateur telle que nous la voyons encore maintenant.

*
* *

Les causes qui expliquent l'œuvre d'art sont souvent complexes, et l'on peut donner d'un phénomène artistique des interprétations différentes. Il en est ainsi pour la dorure des statues. Elle peut n'avoir d'autre but que de communiquer au bois, à la pierre, au bronze, à la terre cuite, l'*apparence d'une matière* plus précieuse, et l'on sait que les vases de pierre des Minoens, la vaisselle de terre des Etrusques, argentés ou

1) Gauckler, *Comptes-rendus*, 1910, p. 398; *Notizie degli Scavi*, p. 395.

2) *Rev. des Et. grecques*, 1910, p. 199.

3) Ex. fragments, têtes, mains, pieds, en marbre, qui surmontaient des corps en bois, trouvés dans l'Iseum de Pompéi, Lafaye, *Hist. du culte des divinités d'Alexandrie*, p. 189-90.

4) Ex. statue égyptienne de Dashour, cf. Collignon, *Les statues funéraires*, p. 4.

5) *Comptes-rendus*, 1910, p. 398.

dorés, s'efforçaient de rivaliser avec la vaisselle d'or et d'argent, de même que les statuettes d'argile de Smyrne imitaient l'éclat de l'or véritable. Ailleurs, la dorure ne sert qu'à *varier la polychromie* statuaire, et avive les lèvres[1], les ailes, les cheveux ou la barbe[2]. Mais souvent aussi elle a une *valeur symbolique*, qui est bien connue, et sur laquelle il est inutile d'insister : l'éclat du métal répondant au rayonnement divin. Si l'or de certaines chevelures ne tend qu'à rappeler la teinte naturelle, ailleurs il a cette valeur symbolique[3]; si l'on dore les lèvres de certaines statues comme procédé de polychromie conventionnelle, les lèvres dorées des crânes que les chrétiens découvraient dans les sanctuaires païens d'Alexandrie, avaient une valeur rituelle. Alors que M. Nicole ne veut voir dans la dorure du Dionysos du Janicule que le désir de tromper le spectateur sur la matière de la statue, M. Gauckler, avec raison semble-t-il, lui accorde une valeur symbolique, qu'il attribue aussi à d'autres marbres dorés laissés par l'antiquité[4].

*
* *

Trouvons-nous parmi ces derniers l'équivalent de la dorure partielle du Dionysos[5]? Maintes têtes de marbre dorées[6] sont

1) Ex. tête de bronze du ve siècle, Bulle, *Schöne Mensch*, p. 19, 45, pl. 127; Furtwaengler, *Beschreibung*, p. 372, n° 457.

2) Rhyton de Tarente (barbe et cheveux dorés), *Wienerjahreshefte*, V, p. 119; cf. encore *Dict. des ant.*, s. v. Sculptura, p. 1149 et note 14; Nicole-Darier, p. 42; Blümner, *Technologie*, III, p. 200; Lafaye, *op. l.*, p. 189; sarcophage de Carthage, *Mon. Piot*, XII, 1905, p. 84; *Comptes-rendus Acad.*, 1902, p. 62.

3) Cf. la chevelure d'or d'Apollon; Ammon, à la chevelure, à la barbe, aux cornes d'or, etc.

4) *Dict. des ant.*, s. v., Sculptura, p. 1147. Erreur de croire que ce procédé de dorer les marbres était spécial à Carthage, Audollent, *Carthage romaine*, p. 643, note 1.

5) Cf. Dionysos de l'Isium de Pompéi, entièrement doré, Lafaye, *op. l.*, p. 190.

6) Nicole-Darier, p. 37-8; *Compte-rendu*, 1910, p. 395; tête d'Asklepios, *Röm. Mitt.*, 1901, p. 379; *Notizie degli Scavi*, 1909, p. 397, note 1; *Rev. des ét. grecques*, 1902, p. 389.

détachées du corps auquel elles appartenaient, et l'on ne saurait dire si celui-ci avait gardé le ton naturel de la pierre ou avait reçu la même couverte.

Mais l'on connait des exemples de dorure symbolique partielle, laquelle, le fait nous intéresse spécialement, est le plus souvent réservée aux mains et à la tête. Suivant le rite funéraire égyptien, on dorait les doigts et la face de la momie, dont le visage devait « resplendir comme la lumière »[1]; parfois, dans la nécropole d'Antinoé, des feuilles d'or ont été appliquées sur le front, les avant-bras, les mains, les genoux, les pieds; et les yeux, les narines, la bouche, les oreilles, le nez, le sexe, sont aussi dorés[2]. Est-il besoin de rappeler, après les visages d'or des sarcophages égyptiens, les masques funéraires de Mouliana en Crète[3], ou de Mycènes[4]; de remarquer qu'au moyen âge le visage du Christ et ses mains sont jaune d'or pour exprimer la même idée, celle que son corps rayonne d'une lumière surnaturelle[5]; et qu'aujourd'hui encore, les indigènes du Baoulé (Côte d'Ivoire) recouvrent d'or les yeux, la bouche ou la tête entière des personnages de marque?[6] La dorure n'est donc pas nécessairement complète, et le visage

1) Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 201; *Gaz. des B.-A.*, 1908, I, p. 128. Ex. statue du double du roi Aouton ab Ri Hor, en bas, dorée sur le visage, la poitrine, les pieds et les mains; de Morgan, *Dashour*, I, p. 91-3, pl. XXXIII-XXXV; Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 227; Bulle; *Der Schöne Mensch*, p. 11. — Soi-disant pour faire entrer dans le corps du défunt la vertu des métaux indestructibles, *Rev. Hist. relig.*, 1913, LXVIII, p. 6. D'autres ont dit : « pour le préserver d'affections de la peau posthumes »! Cabanès, *Remèdes d'autrefois*, p. 185.

2) *Annales du Musée Guimet*, XXX, p. 121.

3) *Arch. Anz.*, 1904, p. 653.

4) On sait que pour M. Stais, ces masques n'étaient pas posés sur le visage même du défunt, mais décoraient le cercueil.

5) Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, p. 56; sur certains manuscrits, les noms de Dieu, du Christ, du Saint-Esprit, sont tracés en lettres d'or ou d'argent. Burmann, *The early gold and silver manuscripts*, *Classical Philol.*, VI, 1911. Cf. dans les textes chrétiens primitifs, « le visage des justes brillera comme le soleil », Amélineau, *Vie de Schnoudi*, p. 236; le visage de l'apôtre Paul, qui apparaît à Schnoudi, est lumineux comme le soleil, *ibid.*, p. 348.

6) *L'Anthropologie*, 1900, p. 439; cf. Reclus, *Les croyances populaires*, I, p. 28.

reçoit souvent un traitement spécial. La face des anciens Dionysos dorés de Corinthe était aussi barbouillée de vermillon[1], comme le sont les visages de certaines idoles des Hottentots, ou ceux des défunts en maintes contrées[2]. Et dans certaines fêtes rituelles, les demi-civilisés actuels ne se masquent-ils pas le visage en laissant le corps nu[3]?

*
* *

La Grèce ancienne fournit des exemples de cet usage. On a fait observer que la dorure des statues, fragile, devait être souvent restaurée, et que des âmes pieuses se chargaient de cette réfection, en totalité ou en partie[4]. Mais il ne faudrait pas croire que l'on se bornait à redorer la statue; on pouvait aussi, pour remercier le dieu ou le héros d'avoir accordé un miracle, d'avoir exaucé un vœu, dorer entièrement ou partiellement son image qui était jusque-là vierge de tout éclat. Si l'on procède ainsi pour la statue entière de Neryllinos[5], les Lacédémoniens se bornent à vouloir dorer le visage d'Apollon Amycléen[6], et d'autres fidèles dorent une partie de la poitrine du stratège Pélichos qui les a préservés d'une épidémie[7]. On remarquera que cette pratique n'est point encore abandonnée : au Megaspilion une des mains d'une statue de la Vierge a été dorée par un fidèle[8].

En résumé, on peut admettre : ou bien que la statue du Janicule reçut un vêtement, et qu'on en dora les parties apparentes ; ou bien qu'elle est restée nue, et que cette dorure

1) Pausanias, II, 2 ; Lang, *Mythes, cultes et religions*, trad. Marillier, p. 253, 281.

2) E. Reclus, *Les croyances populaires*, I, p. 34 ; van Gennep, *Rites de passage*, p. 223.

3) E. Reclus, *Les primitifs*, p. 108, etc.

4) *Dict. des ant.*, s. v. Sculptura, p. 1147, note 1 ; Nicole-Darier, p. 38, note 2 ; *Wienerjahresh.*, 1908, p. 183.

5) Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 141.

6) Cf. Francotte, *L'industrie dans la Grèce ancienne*, I, p. 87.

7) Lucien ; cf. Weinreich, *op. l.*, p. 137, 141, 151-2.

8) Weinreich, *l. c.*

localisée, dont la signification symbolique est analogue à celle des monuments cités plus haut, fut donnée au dieu à la suite de quelque vœu[1]. Cette seconde hypothèse n'est point une certitude, elle est du moins tout aussi plausible que la première.

II

DANSEURS ET DANSEUSES AU CALATHISCOS DE TRYSA ET DE DELPHES.

Dans son intéressante étude sur les « Rois de Carnaval », M. Moret décrit les anciennes cérémonies égyptiennes qui conservent, dit-il, sous une forme atténuée, le souvenir du meurtre rituel du roi, fondement des traditions du carnaval. Il reconnaît « la trace d'un roi intérimaire, personnage sacré au début, devenu grotesque par la suite, puis confondu, par le mélange des traditions qui s'obscurcissent, avec le vieux dieu de la végétation expirante », Osiris, dans ces bouffons que l'on voit figurer dans certaines fêtes, et qui, affublés d'une couronne de roseaux, exécutent des danses rituelles en l'honneur du dieu ou du mort[2]. Leur nom est *nemou*, *nem*, et le même terme désigne ces nains que recherchaient les Égyptiens, au rôle à la fois religieux et bouffon lui aussi, qui dansaient aux fêtes d'Osiris ou devant la porte du tombeau. De plus, ces Nemi rappellent par leur difformité le dieu Bès[3], dont la laideur était prophylactique, et c'est pourquoi ils prennent aussi cette valeur magique[4].

1) M. Gauckler a établi que la dorure a été mise après la réparation de la main gauche de la statue : *Comptes-rendus*, 1910, p. 396 ; peut-être faut-il établir une relation entre ces deux faits.

2) *Mystères égyptiens*, p. 69, 256 sq., 257. La couronne blanche des pharaons, formée d'un faisceau de lotus et de papyrus, symbolise les idées de renaissance. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 285.

3) Sur Bès, Ballod, *Prolegomena zur Geschichte d. Zwerghaften Götter in Aegypten*, 1913.

4) Moret, *op. l.*, 260, 263.

En résumé, nous constatons l'existence : de *danseurs couronnés de roseaux*, de *nains* qui jouent le même rôle, portent le même nom, et se rapprochent de *Bès* ; nous noterons que ces danses s'exécutent à la *porte du tombeau*, et, comme la couronne de roseaux, sont en relation avec les mystères de la végétation, et de la renaissance du mort.

* * *

D'Égypte transportons-nous en Asie Mineure, pénétrons à l'intérieur de l'héroon de Trysa, qui date de la seconde moitié du ve siècle avant notre ère[1], et examinons la décoration sculptée sur la paroi interne de la porte du tombeau[2]. Sur les pieds-droits, deux danseurs[3], coiffés du calathiscos, exécutent en l'honneur du mort les danses funèbres[4]. Au-dessus d'eux, le linteau montre une frise de huit petits personnages grotesques, assis ou debout, jouant de divers instruments, qui semblent eux aussi porter le calathos : ils rythment de leurs sons la danse des éphèbes.

On a remarqué que, si la frise qui court sur les murs de l'héroon est d'inspiration hellénique, le décor extérieur et intérieur de la porte est la seule partie qui trahisse une inspiration orientale. C'est, à l'extérieur, les quatre protomés de taureaux ailés, et à l'intérieur, les figures grotesques, dans lesquelles on a voulu reconnaître les Cabires phéniciens avec un Bès égyptien[5], ou encore huit figures de

1) Benndorf le place plus près du milieu du ve siècle que de la fin. M. Collignon au contraire l'attribue à la fin du ve siècle, sinon au début du siècle suivant, *Sculpt. grecque*, II, p. 215.

2) Benndorf-Niemann, *Das Heroon Gjölbaschi-Trysa*, p. 6, 56 ; Collignon, *op. l.*, II, p. 205, fig. 97 ; Reinach, *Répert. de reliefs*, I, p. 444.

3) Ce sont des danseurs (Benndorf, Collignon, Overbeck, *Griech. Plastik* (4), II, p. 203). C'est par erreur qu'on parle des danseuses de Trysa, Homolle, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1897, p. 605, 607 ; *Dict. des ant.*, s. v. Saltatio, p. 1037, note 6.

4) Cf. le collège des ἐσσῆνες du culte d'Artémis éphésienne, qu'on a mis en relation avec les danses au calathiscos, *Dict. des ant.*, s. v. Saltatio, p. 1037, note 11.

5) Collignon, *l. c.*

Bès[1], ou plus vaguement des figures égyptisantes[2]. On s'est donc demandé s'il fallait chercher le prototype decette ornementation dans le monde oriental asiatique, ou en Égypte[3].

Je crois que l'on ne saurait séparer les danseurs des musiciens, attribuer aux premiers une origine hellénique[4], en se fondant sur les nombreuses représentations de danses au calathiscos grecques des monuments, et aux seconds une origine égyptienne ; les deux éléments sont étroitement unis, et j'en rechercherai le prototype dans les rites égyptiens qui viennent d'être mentionnés : on retrouve à Trysa les mêmes données : la danse exécutée à *la porte du tombeau* par des *danseurs couronnés de roseaux*, les *nains* bouffons assimilés à *Bès*.

*
* *

Il semble certain, après divers essais de reconstitution[5], que le groupe des trois danseuses au calathiscos de Delphes surmontait la belle colonne d'acanthe[6]. On connaît les explications que l'on a données de ce monument : les jeunes femmes seraient les Laconiennes qui exécutaient à Caryae la danse du calathiscos[7], et l'acanthe pourrait rappeler la ville d'Acanthos ; on a voulu fixer l'événement politique qui avait déterminé l'érection de ce monument et l'union des danseuses à l'acanthe, on a parlé des Lacaenae Saltantes de Callimaque, ou de Paeonios de Mendé ; dans le monument delphique, on a cherché le prototype de toutes les images analogues de danseuses qui se multiplient dans l'art gréco-romain, et qui sont souvent associées à l'acanthe[8]...

1) Overbeck, *l. c.*
2) Reinach, *l. c.*
3) Overbeck, *l. c.*
4) Ex. *Ath. Mitt.*, 1893, p. 306, note 1.
5) M. Homolle avait pensé quelque temps à deux monuments distincts, *Comptes-rendus Acad.*, 1904, p. 473.
6) En dernier lieu, Homolle, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1908, p. 205 sq.
7) *Dict. des ant.*, s. v. Saltatio, p. 1037.
8) Homolle, *Bulletin de Corresp. hell.*, 1897, p. 603 sq.

*
* *

Je ne veux pas discuter ces hypothèses en détail, et je me bornerai à indiquer les arguments qui permettent de penser à une autre solution, et de chercher ailleurs qu'en Grèce le prototype de cette représentation.

Est-il exact de prétendre que la coiffure a quelque chose de particulièrement laconien[1], puisqu'on la voit portée dans d'autres cérémonies? sans doute dans les gymnopédies de Sparte, les conducteurs des chœurs portaient des couronnes de même forme, faites de feuilles de palmier[2], mais les jeunes coureurs des lampadédromies attiques ont aussi, sur les peintures de vases, des couronnes à pointes semblables, faites de plumes ou peut-être de joncs[3]. Si les jeunes femmes de Delphes exécutent la danse d'Artémis Caryatis, ce n'est qu'une hypothèse fondée sur leur sexe et sur leur vêtement que l'on croit laconien ; on ne saurait faire état du calathiscos, d'un usage général dans les rites ayant trait à la végétation[4].

D'autre part, on a noté que les danseuses au calathiscos sont souvent en relation avec le *culte funéraire*, comme déjà à Trysa, et avec les *dieux chthoniens*[5] : ce qui est naturel puisque le calathiscos de joncs symbolise les mystères de la végétation et de la renaissance, comme nous l'avons déjà vu en Égypte.

*
* *

Ce côté funéraire est accentué par l'*acanthe* de la colonne[6],

1) *Bulletin de Corresp. hell.*, 1897, p. 608.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Gymnopaidiai, p. 1705 ; s. v. Saltatio, p. 1037, note 7.

3) *Ibid.*, s. v. Lampadodromia, p. 910 sq., 911, note 4.

4) *Ibid.*, s. v. Calathus.

5) *Ibid.*, s. v. Saltatio, p. 1037, note 19 ; *Bulletin de Correspondance hellen.*, 1897, p. 608.

6) On a parfois confondu l'acanthe, sur certaines représentations de vases, avec le silphium, *Bulletin de Correspond. hell.*, 1908, p. 219, note 1 : M. Homolle avait fait à Delphes tout d'abord une semblable confusion (*ibid.*), et M. Keramopoulos a voulu reconnaître dans la colonne de Delphes cette plante, *Journal internat. d'arch. numismatique*, 1907, p. 849 sq. ; on admet toutefois

plante dont le rôle funèbre est bien connu. Si M. Homolle trouve des types analogues de colonnes sur les vases apolliniens, il note aussi les nombreuses analogies avec les acanthes qui décorent les stèles funéraires[1]; dès le ve siècle, c'est de l'ornementation funèbre que cette plante a passé dans le décor architectural, comme l'indique l'anecdote de Callimaque inventant le chapiteau corinthien, lequel, M. Homolle a l'intention de le prouver, est bien dérivé de la stèle[2].

Nous retrouvons donc à Delphes *la même pensée que dans l'hêroon de Trysa* : les danses funéraires au calathiscos, associées ici à la plante d'immortalité, l'acanthe[3]. Consacré à Apollon, un tel monument évoque sans doute le souvenir du dieu chthonien, et l'on sait que le même type plastique peut indifféremment servir au culte des morts, comme au culte des dieux, parce que l'idée dont il s'inspire est la même[4] : c'est ici, comme en Égypte et à Trysa, celle de renaissance, comme nous allons le voir encore.

* * *

« Il vaudrait la peine, dit M. Homolle, de rechercher les origines de cette invention ingénieuse et charmante »[5]. Il se

qu'il s'agit bien de l'acanthe. Sur le silphium, *Dict. des ant.*, s. v., p. 1337 sq.; Strantz, *Zur Silphionfrage*, Zurich, 1909; Vercoutre, *Le silphium des anciens est un palmier*, *Revue générale de botanique*, 1913, XXV, p. 31 sq.

1) *Bulletin de Corresp. hell.*, 1897, p. 606; 1908, p. 220 sq. Ex, Baumgarten, *Die hellenische Kultur* (3), p. 407, fig. 390; *Journal of hellenic Studies*, XV, 1895, pl.; Mauer, *Jahrbuch*, 1896, p. 117 sq., 128 sq.; Pottier, *Lécythes blancs*, p. 55-6 : Collignon, *Statues funéraires*, p. 103, fig. 53; 105, fig. 54.

2) *Bulletin de Corresp. hell.*, p. 1908, p. 221, n. 1. Cf. Meurer, *Die Ursprungformen d. griech. Akanthusornamentes und ihre natürliche Vorbilder*, *Jahrbuch des k. deutsch. arch. Inst.*, 1896; Lottum, *Die Erfindung der corinthischen Säule*, 1909.

3) Cf. la colonne d'acanthe, avec caryatide, du palais de Pluton, sur le vase d'Altamura. *Dict. des Ant.*, s. v. Columna, p. 1353, fig. 1795; *Bullet. de Corresp. hell.*, 1908, p. 218, fig. 8.

4) Cf. Sphinx, lion, etc. Nous avons déjà vu qu'en Égypte, les danses des bouffons couronnés de roseaux s'exécutent indifféremment pour le culte des dieux ou pour celui du mort.

5) *Bulletin de Corresp. hellén.*, 1908, p. 233.

pourrait qu'elle se trouvât en Égypte. On notera, en effet, la ressemblance de cette collerette de feuilles d'où la colonne semble sortir, avec les feuilles analogues qui entourent la base des colonnes égyptiennes. Bien plus, le motif de la colonne à collerette de feuillage à la base, avec anneaux de feuillages tout le long du fût, est fréquent dans l'art gréco-romain, dans les candélabres[1], les décorations peintes de Pompéi[2], où souvent encore la colonne est surmontée d'une figure humaine[3], et où des motifs égyptiens, se mêlant au décor, semblent en indiquer l'origine.

Si maintenant on n'envisage plus isolément les danseuses et la colonne d'acanthe, mais leur relation, on verra que les jeunes femmes semblent jaillir du chapiteau floral, de même que le fût tout entier semble sortir de la collerette de feuilles. La disposition n'a-t-elle aucune signification, et ne peut-on chercher, en plus du lien architectonique qui unit ces parties, un lien spirituel?

Le motif du personnage qui jaillit d'une corolle est fréquent en Égypte. Râ, le soleil, sous la forme d'Horus, s'élance hors du calice de lotus[4], fleur d'immortalité; le motif, dont M. Goblet d'Alviella a étudié les migrations[5], a inspiré en Inde les images de Vishnou, Brama, Bouddha, Lakshmi, assis ou debout[6] sur le lotus, ailleurs le type de Mithra

1) Reinach, *Reliefs*, III, 395, 416-7, 522, 7; piliers aux roses des Haterii, émergeant d'une collerette de feuilles, *ibid.*, p. 287.

2) Roux-Barré, *Herculanum et Pompéi*, I, pl. XVI, 30, 31, 34, 35, 36, 41, etc. avec statue égyptisante, pl. 105.

3) Relief des Haterii : colonnes de ce type, surmontées de lampes funéraires avec personnages, Reinach, *Reliefs*, III, p. 286.

4) Maspero, *Hist. ancienne de l'Orient classique*, I, p. 136; Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 285; Lafaye, *Hist. du culte des divinités alexandrines*, p. 247; Moret, *Mystères égyptiens*, p. 70, note 1; Joret, *Les plantes dans l'antiquité et au moyen-âge*, I, p. 260, 270; Saintyves, *Les Vierges-mères*, p. 108.

5) *Migrations des symboles*, p. 35 sq.

6) Cf. encore Saintyves, *op. l.*, p. 105; De Milloué, *Religions de l'Inde*, p. 194, 225; Joret, *op. l.*, II, 494, 501, 527, 529. Lakshmi, née comme Aphrodite de l'écume de la mer, s'élance des flots sur une fleur de lotus, Joret, *ibid.*, II, p. 409, 494, 527, ou tenant un lotus en main. Sur le motif symbolique in-

debout sur une fleur de lotus. Tous ces symboles de la renaissance solaire sont aussi les images de la renaissance de l'âme, de son immortalité.

L'art hellénistique[1], puis l'art décoratif gréco-romain ont multiplié les motifs de personnages humains, entiers ou en bustes, sortant d'une collerette de feuillages, le plus souvent l'acanthe; ils ont encouru les reproches de Vitruve, preuve de leur origine étrangère. « Ces branches aboutissent à des fleurs, dont on fait sortir des demi-figures, les unes avec des visages d'hommes, les autres avec des têtes d'animaux, qui sont des choses qui ne sont point, et qui ne peuvent être, comme elles n'ont jamais été, etc.[2]. »

Le plus souvent, c'est l'acanthe qui donne naissance à ces figures[3]. Toutefois l'origine égyptienne est attestée par maints détails : parfois, ce sont Isis et Horus qui émergent du calice d'acanthe[4], à côté de sphinx dont la queue se termine par une fleur de lotus; ailleurs, Harpocrate est posé sur la fleur de lotus qui elle-même sort d'une collerette d'acanthe[5]; ailleurs encore, lotus et acanthe mêlent leur feuillage... L'acanthe ayant même sens d'immortalité que le lotus, il y a eu *tantôt fusion* de ces deux éléments végétaux, *tantôt substitution* du lotus égyptien par l'acanthe grecque, dans un motif dont *l'origine égyptienne* ne peut prêter au doute.

Cette substitution a pu s'opérer dès le v[e] siècle, dans le monument de Delphes, où le motif des personnages émer-

verse, ou du corps humain naissant des plantes, cf. Deonna, *L'Homme préhistorique*, 1913, p. 314 sq.

1) Schreiber, *Alexandrinische Toreutik*, p. 453; Amelung, *Vatikan*, I, p. 186; Hubner, *Wienerjahresh.*, 6, p. 71.

2) Vitruve, VII, 5; cf. Deonna, *L'archéol.*, III, p. 396, note 2, réf.; feuillages d'où émerge le buste d'Hélios, bronzes de Syrie, auxquels M. Dussaud attribue avec raison un sens symbolique; cf. A. Reinach, *Rev. Hist. des Rel.*, 1912, n° 65, p. 398.

3) Ex. Reinach, *Reliefs*, II, 259, 276; *Musée Fol*, pl. XXX, etc. Eros, *Dict. des ant.*, s. v., Cupido, p. 1596, fig. 2543.

4) Reinach, *op. l.*, II, p. 296.

5) Roux-Barré, *op. l.*, V, pl. 31; Harpocrate sur la fleur de lotus; Sittl, *Die Gebärden der Griech. und Römer*, p. 125, note.

geant de la corolle végétale et symbolisant la renaissance, s'est uni au type des danseuses au calathiscos, correspondant à la même idée. En effet, les Grecs ont connu dès l'archaïsme des VIIe-VIe siècles les coupes phéniciennes, où l'on voyait le symbole cher aux Égyptiens, Horus assis sur le lotus sacré[1].

*
* *

En résumé :

Envisagés isolément, chacun des deux motifs constituants du monument de Delphes a la même signification : les danseuses au calathiscos, comme l'acanthe, éveillent l'idée de renaissance, d'immortalité.

En les unissant, on reprenait un symbole égyptien connu, de même sens, et les danseuses semblaient jaillir de l'acanthe, comme Horus jaillit de la plante de lotus. Cette combinaison était facilitée par la vue des stèles que l'acanthe décorait de façon analogue, et par l'usage, connu dès le VIe siècle, de placer une statue sur le haut d'une colonne.

(*A suivre.*) W. DEONNA.

1) Patère d'Amathonte, Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 775, fig. 547 ; Poulsen, *Der Orient und die frühgr. Kunst*, p. 21, n° 4 ; de Salerne, Perrot, p. 773, note 2 ; Poulsen, p. 27, n° 22 ; de Préneste, Poulsen, p. 24, n° 13 ; faucon d'Horus sur le lotus, coupe de l'Acropole d'Athènes, *ibid.*, p. 22, n° 9.

. A PROPOS D'INSCRIPTIONS

RECUEILLIES

DANS LES HAUTES VALLÉES DE LA SUISSE

Combien la religion vivante diffère de celle que l'érudit reconstruit à l'aide des textes littéraires, Sir Alfred Lyall l'a démontré par la première de ses Études Asiatiques. Les écrivains, quand ils veulent bien nous renseigner sur les croyances populaires, nous les transmettent le plus souvent déformées par le préjugé ou l'ignorance, par la tradition ecclésiastique ou savante, la réflexion personnelle, bref par toutes les idoles de la caverne et du théâtre. On sait que, même sur nos contemporains, il est difficile d'obtenir un témoignage direct, sincère et complet. Quand aux générations qui nous ont précédés, elles semblent nous échapper totalement. Qu'est-ce que nous savons de l'âme populaire grecque ou romaine ou de ces masses obscures qui ont combattu pour ou contre la Réforme? Bien peu de chose. Quelques bribes que nous tirons d'inscriptions funéraires ou des archives publiques et privées; de maigres inductions qu'avec bien des chances d'erreur, nous obtenons de l'interprétation des superstitions et des pratiques, quand un hasard heureux nous les fait connaître.

Raison de plus pour sauver de la destruction ou de l'oubli les moyens d'information qui sont encore à notre portée. C'est sur une de ces sources que je voudrais attirer l'attention des lecteurs de la *Revue*. Il s'agit de ces inscriptions dont les montagnards des Alpes décorent les maisons communales, les chalets, quelquefois même les granges. Il n'est plus aussi nécessaire de les aller étudier sur place. Un professeur anglais, infatigable ascensionniste, M. W. Larden, a eu l'heureuse idée d'en publier une collection dans un charmant volume de la Clarendon Press[1].

Ce n'est pas l'importance linguistique de ces épigraphes qui a conduit

1) *Inscriptions from Swiss chalets*, 52 illustrations reproduites de photographies, Oxford, 1913.

M. Larden à entreprendre son enquête. Il n'est pas germaniste, et les traductions anglaises qu'il donne pourraient certainement être çà et là améliorées. L'appendice, dans lequel il a pris soin de grouper les textes d'après leur contenu, montre bien que c'est à leur valeur documentaire qu'il s'est surtout attaché. Il a pensé que ces inscriptions éclairaient la physionomie morale de populations intéressantes. On peut lui être reconnaissant de la diligence qu'il a mise à les recueillir. Leur nombre, en effet, diminue d'année en année. Les anciennes sont toujours plus difficiles à déchiffrer. Le jour n'est peut-être plus bien loin où elles auront disparu, victimes des incendies, de la négligence des habitants, de la mode surtout, une mode bien fâcheuse qui détruit les vieux chalets de bois, comme elle fait oublier les costumes nationaux.

Quand un montagnard de l'Oberland Bernois ou du Valais se faisait bâtir une maison neuve, il voulait qu'on y gravât ou peignît, à une place bien en vue, une inscription contenant, quand elle est complète, la date de la construction, le nom du propriétaire, ceux de sa femme et de ses enfants, du maître charpentier et de ses aides, enfin, une sentence en vers, plus ou moins longue. Il n'est pas rare que la forme métrique s'étende même sur la partie personnelle du texte. Plus fréquemment encore, le premier possesseur du chalet s'est contenté d'indiquer, avec la date, les noms qui l'intéressaient. Les plus anciens de ces documents remontent aux dernières années du XVIe siècle.

Ces inscriptions sont-elles de nature à nous renseigner sur les sentiments et sur les croyances de ceux qui en ont orné leurs maisons? M. Larden a prévu la question ; il y répond d'avance par des remarques très judicieuses. Il fait observer que non seulement certains textes se trouvent en plusieurs exemplaires dans la même localité, mais encore qu'ils réapparaissent parfois dans des vallées fort éloignées les unes des autres. Il est donc évident que le propriétaire de la maison n'est pas l'auteur de ces petites pièces, et même qu'elles n'ont pas été composées à son intention. Bien souvent, il s'est contenté de choisir la sentence qui lui agréait le plus dans le stock que, sans doute, le maître charpentier mettait à sa disposition. Sa préférence peut servir d'indication sur ses croyances et ses idées, une indication peu sûre, il est vrai, puisque son choix a pu tout aussi bien être fait sous l'influence de la tradition et de l'esprit d'imitation. Heureusement, la note personnelle n'est pourtant pas absente, tant s'en faut. Et d'ailleurs, puisqu'il s'agit, de saisir les sentiments d'une collectivité, les clichés les plus ressassés sont eux-mêmes d'utiles témoins. En admettant qu'ils ne reflètent pas

fidèlement la pensée de ceux qui les ont répétés sur leurs maisons, ils ont agi à la longue sur l'esprit des passants qui les lisaient, — s'ils les lisaient, — et contribué par là à créer eux aussi une certaine mentalité.

Ce qui frappe d'emblée quand on parcourt les inscriptions réunies par M. Larden, c'est que, pour la très grande majorité d'entre elles, l'inspiration est nettement religieuse et morale. Il est rare que ces paysans fassent allusion à des événements contemporains : la guerre, la cherté des subsistances, les ravages causés par une rivière débordée. Chose plus remarquable, c'est seulement depuis le début du XIX[e] siècle que quelques esprits commencent à se montrer préoccupés de la patrie et à faire des vœux pour sa prospérité. Plus fréquente l'expression d'une sagesse toute profane :

« Prends garde, pays de Frutigen, c'est l'argent qu'on respecte aujourd'hui. La sottise a la haute main. La mauvaise foi habite parmi nous » (Frutigen, 1756)[1].

« Jeunesse, épargne ton bien, pauvreté fait mal dans la vieillesse » (Kandergrund, 1822[2]).

« *Quid facies, facies Veneris cum veneris ante?*
Ne sedeas, sed eas, ne pereas per eas » (Kippel, 1665).

« Qui me trouve à redire, ne pense pas à ce qu'il est, s'il y pensait, il me laisserait en repos. Le bois ne serait pas si cher, si la jalousie brûlait comme le feu » (Binn, 1826)[3].

Mais les sentences pieuses, ou tout au moins morales, sont de beaucoup les plus nombreuses :

« Le temps s'en va, la mort approche. Homme, fais pénitence et crains Dieu » (Goldern, XVIII[e] siècle)[4].

1) La vieille langue de ces inscriptions est parfois si savoureuse que je ne résiste pas à l'envie de les donner en note dans le texte original :

« Du Frutig Land, sey auf der Wacht,
Das Gält ist nun sehr hochgeacht.
Die Thorheit hat die Oberhand ;
Die Untreu wohnt jetz im Land. »

2) « Junges Blut, spar dein Gut ;
Armuth im Alter wehe thut. »

3) « Wer mich zurecht legt
Gedenckt seiner nicht.
Gedächt er seiner,
So vergäsz er meiner.
Wenn Neid brennte wie Feuer,
So wär das Holz nicht theuer. »

4) « Hin fart die Zit, har komt der Tod,
O Mensch, thu Bus und farchte Got. »

« De la grâce et de la douce bénédiction de Dieu tout dépend entièrement ; sans l'aide et la protection du ciel, le travail des hommes est vain » (Adelboden, 1698)[1].

La préoccupation de la mort hante un grand nombre d'esprits :

« Seigneur, apprends-nous à penser à la mort, afin que nous devenions sages » (Gstaad, 1617)[2].

« Tout homme tend son esprit et son courage vers l'honneur et la fortune ; et quand il les a conquis, il est là couché dans la mort » (Kandersteg, 1603)[3].

« Toi qui seras mon successeur, n'oublie pas que tu passeras une seule nuit ici. Dédaigne le monde. Aime Dieu. Pense sans cesse à la mort. C'est ainsi qu'on vit sagement » (Saas-Fee, 1758)[4].

« Hommes, nous bâtissons solidement une demeure sur cette terre où cependant nous ne sommes que des hôtes étrangers ; et notre pensée se dirige rarement vers le lieu où nous irons pour l'éternité » (Gessenay, 1630)[5].

« Homme, songe au but et à la fin, car tu n'es ici que pour une nuit. La vie, nous le savons, ne dure qu'un instant. Mais de cet instant dépend une éternité de bonheur ou de peines infernales » (Saas Fee, 1738)[6].

1) « An Gottes Gnad und milden Segen
Ist alles ganz und gar gelegen,
Und ohne Himels Hülf und Gunst
Ist aller Menschen Thun umsonst. »

2) « Herr, lehre uns gedencken dass wir sterben müssen, auff dass wir klug werden. »

3) « Als Wäld Sinn und Mut
Steibt nach Ehr und Gut
Und wan sie das erwerben
So liegen sie und stärben ».

4) « Gedencke du, Nachfolger mein,
Nur werdest hier über Nacht sein,
Verachte die Welt. Gott liebe al Zeit
Betrachte den Todt. So lebt ihr gescheid. »

5) « Wir Mentzen hie buwen zitlich fest
Und sind doch itel fromde Gest
Wo wir nun ewig khomen hin
Da stat gar wenig unser Sinn. »

6) « Das Zil und End, o Mensch, betracht,
Dan du bist hier nur iber Nacht,
Das Leben ist nur ein Augenblick,
So wirs erkenen welen.
Doch hangt an dem das ewig Glick
Oder die Pein der Helen. »

L'enquête de M. Larden a porté presque exclusivement sur des villages de l'Oberland Bernois ou du Haut Valais. Ces deux régions sont habitées par des populations que ne sépare aucune différence ethnique : même race, même langue, mêmes occupations. Mais les circonstances historiques ont fait des premières des paroisses protestantes, tandis que les autres sont restées catholiques. Les inscriptions varient-elles de forme et de fond avec la religion qui les a inspirées? Oui, sans doute ; moins cependant qu'on ne s'y serait attendu. Il y a des sentences qui ont trouvé des amateurs sur les deux versants des Alpes Bernoises ; celle-ci, par exemple, plus mélancolique, il est vrai, que religieuse ; on la trouve un peu partout, chez les catholiques comme chez les protestants, et jusque dans le Tyrol :

« Je vis, je ne sais combien de temps ; je meurs, je ne sais quand; je vais, je ne sais où. D'où vient que je suis joyeux »?[1].

En général, cependant, on constate vite une différence de ton et d'esprit.

Remarquons d'abord que, sur terre protestante, les inscriptions sont toujours placées sur la paroi extérieure de la maison. Elles s'adressent aux passants, et non pas aux habitants du chalet. Dans le Valais, on les a mises de préférence à l'intérieur, et dans certaines vallées, celle de Saas, per exemple, on ne les trouve jamais que dans la chambre principale de l'habitation. Cela vient-il de ce qu'un protestant est toujours un peu prêcheur? et que la cure d'âmes est considérée par lui comme l'affaire du laïque presque autant que du pasteur? Ce qui est certain, c'est que les sentences valaisannes sont beaucoup plus conformes aux enseignements de l'Église. Le Valaisan se sert assez souvent du latin. Il s'adresse volontiers à la Vierge, à Joseph (qui est d'ailleurs le seul saint qu'il invoque). S'il modifie une maxime traditionnelle, c'est pour lui donner un tour plus dévot[2]. Le Bernois est individualiste et foncièrement indépendant. Alors que, sauf dans quelques villages, les Valaisans pressent leurs maisons autour de l'église, les Bernois disséminent les leurs au loin et les isolent chacune dans son enclos. C'est chez ces

1) « Ich leb weis nit wie lang,
Ich stirb und weis nit wan,
Ich fahr weis nit wohin.
Wie kumbs das ich so frölich bin? »

2) Une des inscriptions citées tout à l'heure prend dans une vieille maison de Kippel la forme que voici : « Je vis, je ne sais combien de temps, je mourrai, je ne sais quand ; je m'en vais, je sais bien où, si je suis zélé dans la vertu » (1620).

derniers surtout qu'on relève des allusions à des événements contemporains, des indications de l'ordre économique, ou les leçons de la morale laïque.

M. Larden n'a exploré qu'un petit nombre de vallées suisses. C'est un heureux commencement, mais ce n'est qu'un commencement. Les Grisons, les petits cantons, Zurich, le Tyrol, bien d'autres contrées encore devraient être étudiées avec le même zèle et le même amour. Les épigraphes domestiques pourraient faire la matière d'un volumineux corpus. Réunies et comparées, elles permettraient d'aborder et de résoudre nombre de questions. Quelle influence la race, la langue, le genre de vie ont-ils exercée? Aperçoit-on dans les mêmes lieux des différences notables causées par les vicissitudes de la vie politique, le changement les idées, le développement de l'instruction, l'afflux toujours plus grand d'éléments étrangers? Sur la transmission des sentences et sur leurs variantes, sur la manière de disposer l'inscription et sur ses parties essentielles, sur l'idiome employé, les observations à faire se présenteraient en foule, intéressant à la fois l'ethnographie et la linguistique, l'histoire et la géographie, le folklore et la religion. Le bon exemple donné par M. Larden ne suscitera-t-il pas de nombreux imitateurs?

PAUL OLTRAMARE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

M. Winternitz. — **Histoire de la Littérature indienne.** II, 1. *La littérature bouddhique.* — Leipzig, Amelung, 1913. — 8°, vi, 288 pages.

Après avoir, dans un premier volume, traité du Véda et de l'épopée « populaire », M. Winternitz consacre à la littérature bouddhique de l'Inde la première moitié d'un deuxième volume que viendra compléter bientôt l'étude de la poésie classique et des œuvres philosophiques et techniques. De toutes les parties de cette enquête sur la production littéraire de l'Inde, celle-ci est certainement la plus neuve. C'était par conséquent aussi la plus difficile à faire. Il faut remercier M. W., qui a eu le courage de l'entreprendre, et le féliciter d'avoir si excellemment réalisé son dessein.

Le Tipiṭaka a pris pour lui seul toute une moitié de ce demi-volume. C'est un traitement de faveur que justifie, sinon la valeur artistique des Écritures sacrées, du moins leur importance religieuse. Le reste a été partagé entre les traités palis non canoniques et la littérature bouddhique en langue sanscrite. Les analyses détaillées et de nombreuses citations donnent aux lecteurs une idée claire et juste de tous les recueils et livres les plus intéressants. Des indications sobres, mais suffisantes, sur la date au moins relative des œuvres, sur leur formation et leur caractère; une bibliographie qu'au risque de me faire taxer d'ingratitude je voudrais encore plus complète; de nombreux rapprochements institués avec des textes similaires de la littérature classique de l'Inde et même avec les littératures européennes, tout cela fait de ces trois cents pages une fort utile introduction à l'étude du bouddhisme indien. En effet, si le fameux livre d'Eugène Burnouf est l'œuvre d'un admirable pionnier frayant dans tous les sens des voies nouvelles, celui, bien plus modeste, du distingué professeur de Prague, est comme l'in-

ventaire du travail actuellement achevé. L'*Histoire* de M. Winternitz nous permet d'apprécier combien soixante-dix années d'études souvent intenses ont enrichi notre connaissance du bouddhisme, et combien il reste encore à faire.

Il faut louer M. Winternitz, non seulement pour l'abondance et la sûreté de son information, mais aussi pour la pondération qu'il montre dans tout le cours de ce volume si rempli de faits et de jugements. Dans les questions controversées et dans l'appréciation des travaux de ses confrères, il est presque constamment modéré et équitable[1]. Cet éloge ne sera pas diminué parce que certains détails ou même la conception générale du livre provoquent des objections ou obligent à quelques réserves. Je signale rapidement quelques points qui m'ont frappé.

La revision de la doctrine ne serait attestée, pour le second concile, que par les chroniques de Ceylan (p. 5). Comment l'auteur s'arrange-t-il de la dernière phrase du Cullavagga? Comme elle est semblable à celle qui termine la relation du concile de Rājagṛha, l'auteur pense peut-être, et non sans raison, qu'elle a été interpolée dans le récit de la deuxième saṅgiti. Il aurait dû cependant avertir le lecteur de son existence.

Le Cullavagga se termine par une sorte de procès-verbal du deuxième concile. La discussion qui y est exposée prouverait, selon M. W., qu'une norme existait déjà alors, permettant de trancher les questions litigieuses, et que la vie des moines était réglementée d'une manière précise (p. 5). Quand on voit l'Ancien pris pour arbitre obligé de se faire renseigner sur le sens exact des points contestés, on a au contraire l'impression que le *vinaya* n'était pas encore formulé et qu'il y avait du flottement sur des articles importants de la discipline.

La tradition met le concile dit de Kaniṣka en rapport avec les dix-huit anciennes sectes, et les renseignements directs paraissent en faire une assemblée des Sarvāstivādins. Une chose, en tous cas, est certaine, c'est que le Grand Véhicule n'est pas sorti de ces assises. A la manière dont M. W. en parle (p. 230), les lecteurs ne manqueront pas de croire que ce concile a pu jouer un rôle dans la fixation des Écritures mahayaniques.

L'ancienne doctrine n'enseignait pas que le Tathāgata conduisît les

1) On est d'autant plus surpris de le voir condamner sommairement l'*Essai sur la Légende du Buddha*, un livre, dit-il, ingénieux et manqué!

êtres « au savoir des Bouddhas » (p. 232). C'est le Mahâyâna qui promet l'omniscience aux bodhisattvas; l'arhat se contente à moins de frais.

Est-il vrai que le pali ait été de tout temps la langue des moines ceylanais (p. 11)? Qu'est-ce que l'auteur fait du renseignement donné par Buddhaghosa qu'il a écrit son Visuddhimagga et ses grands commentaires à l'aide d'ouvrages singhalais?

Parlant du concile de Pâtaliputra, M. W. fait des Theras des « orthodoxes » (*Strenggläubige*, p. 6). Pense-t-il que les adeptes des autres sectes n'ont pas voulu eux aussi « passer pour être fidèles à l'enseignement primitif du Bouddha? »

Les dhâranîs méritent à peine d'être mentionnées dans une histoire de la littérature bouddhique; encore moins certains poèmes européens, comme ceux d'Edwin Arnold et de Widmann. On regrette au contraire qu'aucune place n'ait été faite aux grandes inscriptions, tout au moins à celles d'Asoka, ces remarquables produits de l'esprit indien. La matière utilisée ne saurait être décisive quand il s'agit d'admettre ou d'écarter une œuvre.

Enfin et surtout, peut-on admettre que, pour l'historien de la littérature, les écrits bouddhiques constituent une classe à part? Ni Weber, ni M. Macdonell ne semblent l'avoir cru. M. W. justifie son plan en disant, dans sa préface, que le bouddhisme est le produit le plus important de l'esprit hindou. Oui, sans doute, si l'on pense à l'influence exercée par l'Inde sur l'humanité en général. Mais à considérer les choses du point de vue littéraire et à n'envisager que l'Inde même, il est impossible de souscrire à un pareil jugement. C'est la religion qui fait à elle seule l'unité de ce groupe d'ouvrages, alors que beaucoup d'entre eux ont leurs véritables affinités en dehors du bouddhisme. M. W. a certainement senti lui-même que la formation de ce volume était quelque peu artificielle. En effet, il insiste longuement sur les contes, tellement même que le Jâtaka remplit à lui seul tout près de quarante pages. Or, dans le nombre des œuvres passées ici en revue, les contes sont assurément ce qu'il y a de plus littéraire; mais ils sont aussi ce qu'il y a de moins spécifiquement bouddhique. En outre, si M. W. a parlé du Buddhacarita et de quelques *kâvyas* semblables, il a laissé de côté, pour les renvoyer sans doute au volume suivant, le Nâgânanda et les fragments dramatiques d'Asvaghosa. Il a bien montré par là que l'inspiration bouddhique ne suffit pas à imprimer un caractère spécial à des productions littéraires.

Mais laissons cette discussion purement académique. La théorie ne

saurait prévaloir contre un fait qui importe par dessus tout. Tel qu'il est, le livre de M. Winternitz est excellent ; il rendra de très grands services. Il en rendra plus encore, quand la fin de ce deuxième volume mettra un index entre les mains des travailleurs.

Paul Oltramare.

Kurt Latte. — **De Saltationibus Graecorum armatis.** In-8°, p. 50. *Dissertatio inauguralis*, Regimonti, 1913.

D'un mémoire *De Graecorum saltationibus capita quinque* qui doit paraître dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, K. Latte a été autorisé à détacher le chapitre relatif aux danses armées en Grèce comme dissertation inaugurale.

De ce travail riche en faits, mais dont la composition ne laisse que trop à désirer, signalons ce qui semble le plus original — et partant, le plus sujet à discussion, — pour l'histoire de la pyrrhique :

1. Le nom même est un diminutif de πύρρος, couleur feu, *roux*, et le suffixe, -ιχος, qui est d'origine dorienne, indique que la danse s'est répandue avec l'invasion dorienne d'abord dans la Grèce du Nord, puis dans le Péloponèse. On peut conclure de son nom que ceux qui la dansaient avaient des vêtements ou des boucliers teints en rouge. A l'appui de cette conjecture K. L. rappelle la glose qu'Hésychius donne comme dorienne πυρρίχα· χλαμὺς ἢ πελτάριον et le fait que les Lacédémoniens marchaient au combat en manteau rouge. Deux autres explications me paraissent encore plausibles : ou bien il s'agirait d'une peinture de guerre ; le rouge en est partout la couleur (L. aurait dû rappeler le travail bien connu de von Duhn : *Rot und Tot*) ; ou bien elle signifierait « la danse des bœufs roux », πύρριχοι désignant des bœufs de cette robe propres à l'Épire. La pyrrhique serait ainsi le pendant de la danse des boucs, la *sikinnis* des Satyres ou la *skordax* (bien que L. ne le cite pas, je suppose qu'il n'ignore pas l'important article consacré à la signification religieuse de cette danse par Miss Asra Hincks, *Rev. arch.* 1911, I), et des autres « danses d'animaux » bien connues. Comme les Kurètes historiques paraissent originaires d'Épire ou d'Etolie, cette hypothèse pourrait expliquer pourquoi le nom de pyrrhique est attaché à la danse armée des Kurètes. Cet armement aurait consisté à l'origine, en une peau de bœuf tendue sur une armature de bois, comme je l'ai soutenu

ici même dans mon étude sur *Itanos et l'Inventio scuti* (*RHR*, 1910-11). Il y aurait peut-être plus à tirer que K. L. ne l'a fait des légendes qui attribuent l'invention de la pyrrhique tantôt à Athéna victorieuse des Géants, tantôt à Pyrrhos-Néoptolème vainqueur d'Eurypylos, tantôt à Achille aux funérailles de Patrocle, enfin aux Kurètes pour couvrir les cris de Zeus enfant. Toutes ces légendes reportent à la Grèce du N. O. pour l'origine de la pyrrhique, et montrent que son caractère est, dès le début, un caractère guerrier, comparable à la danse armée des Saliens (également vêtus de rouge).

2. Pour établir le caractère primitif de la pyrrhique, K. L. a groupé autour d'elle les autres danses armées que l'on connaît en Grèce : la *prylis*, *proulis* ou *brualis* des Eoliens et des Macédoniens, la *karpaia* des Aenianes et des Magnètes. Il a montré qu'on en connaissait en Crète trois variétés, l'*orsitès*, l'*epikrèdion*, le *télésias*, et que les Lacédémoniens la dansaient en marchant à l'ennemi, tout en jouant sur la cithare un air dit *kastoreion* ; il a indiqué qu'en dehors de Sparte et de la Crète, la pyrrhique ne semble avoir été en usage que dans des cérémonies religieuses ; ainsi aux Panathénées d'Athènes dès le VIIe s., plus tard à Érétrie et à Mégare et, à l'époque impériale, à Éphèse, Téos, Aphrodisias etc. Mais il a eu le tort de ne pas étudier en eux-mêmes les plus anciens témoignages, le vers d'Archiloque et le vase du Dipylon que j'ai publié ici (*op. cit.*, fig. 8).

Il en aurait sans doute conclu que, l'entrechoquement des armes étant le caractère primitif de la pyrrhique, il n'y avait pas lieu à se demander si longuement si c'était une danse agraire ou apotropaïque. Les gloses tardives d'après lesquelles la pyrrhique serait en usage aux noces, la *prylis* aux funérailles, ne méritaient pas qu'on s'y arrête. Par contre, il aurait fallu l'étudier comparativement aux autres danses guerrières, en recherchant si elle se dansait en allant à l'ennemi — il s'agirait alors de s'exciter au combat tout en effrayant l'adversaire et les esprits qui le protègent — ou après la victoire — pour attester le triomphe, à la façon du *tripudium* romain ou des danses du scalp.

3. A propos de l'hymne crétois à Zeus Diktaios (que j'ai reproduit et traduit *Rev. d. Et. gr.*, 1911, 332), K. L. conteste longuement les conclusions que Miss Harrison en a tirées lors de sa publication et qu'elle a développées dans son nouveau livre *Themis*. Je compte revenir sur la question prochainement en rendant compte de cet ouvrage, et je signale seulement ici que les raisons invoquées par K. L. contre sa thèse ne me paraissent aucunement convaincantes (il soutient notamment que

ce ne sont pas les Kurètes qui étaient censés chanter cet hymne).

Quant à ce qu'il dit à ce propos de l'origine de la fable de Zeus enfant et des Kurètes sur le Dikté (p. 29), il a manifestement raison quand il soutient que le mythe, ici aussi, a été inventé pour expliquer le rite; mais il n'en reste pas moins vrai que ce mythe singulier doit dériver d'autres éléments cultuels que la danse elle-même : et je maintiens, comme je l'ai dit ici (*op. cit.*, p. 229), que les Kurètes devaient danser autour d'une pierre sacrée. L. croit réfuter mon opinion en observant qu'elle ne se fonde que sur la fable de la pierre emmaillotée donnée à Kronos pour qu'il la dévore au lieu de Zeus; mais il lui suffira de se reporter à mon article et à mes autres travaux sur le *Disque de Phaistos* et le culte de la hache en Crète pour voir que nous avons de nombreuses raisons de croire que Zeus a été adoré en Crète sous la forme d'un bloc météorique, vénéré comme pierre à foudre.

Je persiste à penser que c'est autour de cette pierre sacrée que les prêtres armés de Zeus Kouros (Marnas en crétois) dansaient sur le Dikté et que le but de leur danse était, en imitant le tonnerre, de propitier le maître des orages. Ainsi s'expliquent naturellement et le fait que les Kurètes soient dits nés de la pluie et le caractère agraire que revêt parfois la pyrrhique : le texte bien connu de Xénophon sur la *karpaia* atteste comment pouvaient être associés les caractères agraire et guerrier d'une danse des armes.

A. Reinach.

1) D'après le dernier auteur qui a étudié la question (L. Parmentier, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris*, 1913, p. 35-37 : cf. mon c. r. *Rev. Arch.*, 1913, II, p. 151), le battement de l'airain aurait été simplement évocatoire avant de devenir apotropaïque; il croit comme moi que, dans la danse des Kurètes, il s'agissait de charger leurs boucliers de la force divine évoquée ; « le fracas de l'airain était un des moyens d'évoquer et de manifester la présence du dieu et de se remplir de son esprit » (p. 50). Pour le fracas des armes aux funérailles, pour les rites de Platées et de Kéos, M. Parmentier est beaucoup plus complet dans la documentation et moins absolu dans l'interprétation que M. Latte. — Je me rallie volontiers à l'idée que vient de soutenir M. Thiersch (*Arch. Anz.*, 1913, p. 48) : les pseudo-boucliers en bronze repoussé des grottes de l'Ida et du Dikté seraient les *kymbala* et *tympana* des Kurètes. Ainsi disparaît la difficulté qui m'avait arrêté dans mon mémoire sur l'*Inventio scuti* : il n'y a plus à se demander comment les Kurètes, armés du bouclier bilobé ou scutiforme des Mycéniens sur les monuments les plus anciens auraient été censés se servir de rondaches aux centres mêmes de leur culte.

Carlo PASCAL. — **Dioniso**. — Catania, 1911.

On se tromperait fort si l'on croyait trouver dans ce volume de M. C. Pascal une étude complète sur Dionysos, son mythe et son culte. Le véritable sujet du livre est indiqué par un sous-titre fort peu apparent : *Saggio sulla religione e la parodia religiosa in Aristofane*. L'auteur examine comment non seulement Dionysos, mais aussi d'autres divinités, certains personnages héroïques et divers cultes sont représentés et traités dans les comédies d'Aristophane. Le titre principal choisi par M. C. Pascal est donc à la fois inexact et incomplet. Chicane superficielle, dira-t-on ? Non. Il y a entre auteurs et lecteurs comme un contrat instinctif, aux termes duquel le titre d'un ouvrage doit correspondre aussi exactement que possible au contenu même de l'ouvrage. Qui se procurerait, sur la foi de ce titre *Dioniso*, le livre de M. C. Pascal, serait certainement déçu, puisqu'il ne s'agit dans le livre ni de tout Dionysos ni de Dionysos seul.

Ce n'est pas à dire que le sujet traité par M. C. Pascal manque d'intérêt. Loin de là. Il n'y a pas d'écrivain qui ait traité les dieux, ou du moins certains dieux, avec moins de respect qu'Aristophane. Il a donné une physionomie vraiment bouffonne à Dionysos dans les *Grenouilles*, à Zeus dans *Plutus*, les *Oiseaux* et la *Paix*, à Héraclès, à Hermès en divers passages de ces mêmes comédies. Il n'a pas épargné non plus certaines fêtes religieuses qui, par leur caractère grossier ou licencieux, prêtaient à une parodie facile, telles que les Dionysies rurales, les Anthestéries. Il s'est moqué copieusement des cultes d'Asclepios et d'Amphiaraos, des mystères de Samothrace, de maints oracles et de beaucoup de superstitions populaires. Il a dirigé les traits de sa virulente satire contre maintes religions étrangères, par exemple celles du dieu phrygien Sabazios et de la déesse thrace Bendis, qui commençaient à se répandre en Attique.

M. C. Pascal a étudié et commenté avec beaucoup de précision et de sens critique les nombreux passages d'Aristophane qui relèvent de la parodie religieuse. Il a montré que les types grotesques de divinités n'étaient pas complètement de l'invention d'Aristophane, que le poète comique en avait trouvé les traits essentiels dans la tragédie et le drame satirique. Il est bien certain que l'Héraclès représenté par Euripide dans *Alceste* a fourni plusieurs éléments à l'Héraclès des *Grenouilles*

et des *Oiseaux*. M. C. Pascal a d'autre part fait observer qu'Aristophane ne s'est pas attaqué indifféremment à tous les dieux ou à tous les cultes. Il a toujours respecté deux des divinités les plus révérées à Athènes, Athena et Apollon; il a surtout attaqué les dieux et les cultes de caractère étranger, dont l'introduction à Athènes commençait à dénaturer l'antique vie religieuse. « Aristophane, dit M. C. Pascal dans sa conclusion, se fait de la religion une idée exclusivement politique. Elle n'a aucune valeur à ses yeux, si elle n'est pas subordonnée à la patrie. La majesté des dieux ne dépend ni de la puissance qui leur est attribuée, ni de l'extension de leur culte, ni de l'antiquité de leurs temples, ni de la solennité de leurs rites : elle dépend uniquement de leur origine et la verve satirique du poète s'exerce implacablement contre ceux qui viennent de l'étranger ».

J. Toutain.

H. Trabaud. — **L'introduction à l'Ancien Testament dans sa phase actuelle**. Première partie : la Loi ou le Pentateuque. — Saint-Blaise et Roubaix, Foyer solidariste, 1911, 216 pages, 4 fr.

L'ouvrage de M. Trabaud est la réimpression d'une série d'articles parus dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* de Lausanne et consacrés à l'analyse et à la discussion de l'*Introduction à l'Ancien Testament* de M. Lucien Gautier (Lausanne, Bridel, 1906). Ce n'est pas l'usage de rendre compte d'un compte-rendu; mais le travail de M. Trabaud n'est pas un compte-rendu ordinaire : l'auteur s'est proposé, en somme, de retracer d'ensemble, *à propos* des premiers chapitres de l'ouvrage qu'il examinait, l'état actuel de la critique du Pentateuque.

En prenant ainsi l'exposé de son devancier pour point de départ et pour canevas de ses propres développements, M. Trabaud a rendu un hommage pleinement mérité à l'importance de la publication du savant hébraïsant genevois. Comme il le dit fort bien, « une mise au point... était indispensable (après l'ouvrage déjà arriéré de Reuss) et elle a été faite de main de maître par M. Lucien Gautier... En initiant à ces résultats » (aux résultats de la critique biblique dans le dernier quart de siècle) le public cultivé, « M. Gautier a fait quelque chose de méritoire, et, étant donné le milieu dans lequel il a professé, de vraiment courageux ».

Cet hommage est, naturellement, accompagné de quelques critiques. Sans parler des observations, rectifications et suggestions de détail, dont M. Gautier, je crois le savoir, tiendra grand compte dans la seconde édition de son *Introduction*, qu'il prépare en ce moment et dont il faut souhaiter (soit dit en passant) la publication prochaine, M. Trabaud trouve d'une façon générale M. Gautier trop modéré, trop disposé à adopter les solutions de juste milieu; il estime que M. Gautier « s'est tenu sur toute la ligne plutôt en deçà de la moyenne des résultats acquis » (p. 6), mais en reconnaissant que cela tient sans doute en partie « au but pédagogique qu'il s'était assigné ».

De fait, à part les divergences d'appréciation inévitables en des matières aussi délicates, les deux hébraïsants ne sont guère séparés que par des nuances, l'un étant plus aisément disposé à présenter comme acquises les conclusions adoptées par la majorité des critiques, l'autre étant plus porté à ménager les opinions traditionnelles. Il n'y a pas entre eux de différence de principe et il n'y aurait pas grand intérêt à entreprendre de les départager. Disons seulement que, bien que personnellement — par tempérament peut-être — nous inclinions plutôt pour la hardiesse de M. Trabaud que pour la prudence de M. Gautier, les critiques du premier ne nous paraissent pas toujours justifiées. L'appréciation portée par M. Gautier sur la valeur documentaire de Genèse 14 est très défendable : il y a très probablement dans ce récit « certains renseignements » ayant un « fondement historique », en dehors des noms des rois orientaux ; car la suzeraineté des Élamites sur la Babylonie est un fait aujourd'hui bien établi ; et l'extension de la domination élamito-babylonienne jusqu'en Palestine est fort plausible. Cela n'empêche pas, bien entendu, que l'intervention d'Abraham dans ce cadre fourni par de vieux documents soit très probablement une fiction, due à un midrachiste de l'époque postexilique.

Pour ce qui est de la méthode d'exposition à adopter dans une « Introduction à l'Ancien Testament » je ne vois que deux marches logiques : ou bien prendre, comme l'a fait M. Gautier, les livres bibliques *dans leur état actuel* et dans leur ordre *traditionnel*, et décomposer chacun d'eux en ses éléments (ce qui est peut-être plus clair pour des lecteurs n'ayant aucune notion de la critique de l'Ancien Testament), — ou bien étudier les écrits hébraïques *tels que les reconstitue la critique*, dans l'ordre *chronologique* de leur composition, en les groupant, si l'on veut, par grandes périodes et dans chaque période par genre ou inversement, en un mot faire une véritable histoire de la littérature israélite (cette

marche me paraît, après expérience, parfaitement réalisable et beaucoup plus vivante). Mais je ne verrais aucun avantage à adopter le compromis suggéré par M. Trabaud et à suivre l'ordre chronologique seulement pour une partie des livres bibliques — pour les prophètes, ou même seulement pour les « petits prophètes ».

Mais le but principal de M. Trabaud n'est pas de critiquer le travail de M. Gautier : il s'est proposé surtout de le compléter. M. Gautier entendait s'adresser à tous les esprits cultivés. Il a dès lors omis beaucoup de discussions qui eussent paru à la plupart des lecteurs trop arides, trop spéciales. Et il a eu raison, étant donné le public qu'il avait en vue. Mais on peut regretter que le distingué professeur honoraire de la Faculté de théologie de Lausanne n'ait pas songé aussi aux étudiants et n'ait pas — comme nous nous étions permis d'en exprimer le vœu lors de l'apparition de l'*Introduction*[1] — publié, après son grand ouvrage de vulgarisation, un manuel plus restreint et en même temps plus technique à l'usage des spécialistes et où ces précisions auraient tout naturellement trouvé place. Ce sont ces compléments, nécessaires au théologien et au critique de profession, que M. Trabaud a entrepris de nous donner. Avis aux nombreux travailleurs qui réclament un manuel de critique de l'Ancien Testament en français : en étudiant concurremment les gros volumes de M. Gautier et la brochure de M. Trabaud, ils auront un équivalent provisoire de l'ouvrage rêvé, du moins pour ce qui concerne le Pentateuque.

L'ouvrage de M. Trabaud « ne se lit pas comme un roman », pour employer la formule consacrée; on ne s'en étonnera pas autrement après ce qui vient d'être dit : il traite principalement les questions que M. Gautier avait laissées de côté ou traitées très brièvement parce qu'il les estimait trop arides ou qu'elles étaient l'objet de trop de discussions. La lecture de la brochure est d'autant plus ardue que l'analyse des textes y tient beaucoup plus de place que les questions historiques. Les points que l'auteur a le plus développés sont la détermination des éléments constitutifs des quatre grands documents du Pentateuque, la reconstitution du Deutéronome primitif tel qu'il a été trouvé en 621, l'énumération des morceaux ajoutés ultérieurement soit au Deutéronome, soit au Code Sacerdotal, la fixation de la part revenant aux rédacteurs successifs qui ont fondu ensemble les divers documents, la formation et l'âge des sources utilisées dans chacun d'eux.

1) *Annales de Bibliographie théologique*, XIV (1906), p. 187.

L'auteur paraît avoir voulu surtout donner un tableau des opinions qui ont cours à l'heure actuelle sur ces diverses questions. Et la revue qu'il en fait est très instructive : elle constitue une mine précieuse de renseignements. Elle serait toutefois beaucoup plus utilisable si l'auteur n'avait, par un étrange oubli, négligé trop souvent d'indiquer le titre des ouvrages qu'il analysait. Il lui manque, de plus, quelque chose pour constituer une image tout à fait fidèle de l'opinion savante actuelle : M. Trabaud ne cite guère que les critiques d'une certaine tendance, de l'école critique-historique, en faisant place, du reste, à toutes les nuances de cette école ; mais il ne dit rien, si je ne me trompe, des objections de principe qui lui ont été faites par MM. Orr, Gemoll, Winer, Dahse ou par M. Eerdmans. Il répondra que ces objections ne portent pas ; et l'on en peut tomber d'accord avec lui ; mais encore aurait-il fallu les mentionner et les réfuter sommairement.

Bien qu'il ait ses convictions personnelles qui se trahissent déjà par le choix des auteurs qu'il cite de préférence, et qu'il exprime parfois très nettement, M. Trabaud se borne ailleurs à énumérer les solutions proposées par d'autres, sans y joindre son propre sentiment. C'est le cas, par exemple, pour des questions qui sont au centre même de son étude : répartition des éléments yahvistes entre les différentes couches de ce cycle (J^1, J^2, J^3), formation du Deutéronome, constitution du Code de Sainteté, époque et lieu de la rédaction du grand ouvrage sacerdotal P^g. Quand il n'y a pas *consensus* entre les « critiques autorisés », on pourrait croire que M. Trabaud n'a pas d'opinion. C'est sans doute par scrupule de vulgarisateur, qui ne veut donner que des « résultats acquis ». Mais le scrupule semble excessif. M. Trabaud a méconnu sa propre compétence.

Ses jugements personnels, solidement motivés, sont fort intéressants à connaître. Je songe, par exemple, à la critique très juste qu'il fait de la récente hypothèse de M. Naville relative au Deutéronome (*Revue de l'Hist. des Rel.*, ci-après). Quel dommage seulement que, quand M. Trabaud exprime son opinion, on ait souvent tant de peine à la distinguer de celle des auteurs dont il reproduit les idées !

Nous ne pouvons songer à discuter ici en détail la répartition que l'auteur propose de faire du texte du Pentateuque actuel entre les diverses mains qui sont intervenues dans sa formation. Disons seulement qu'il n'a peut-être pas tiré toutes les conséquences de la remarque qu'il fait à plusieurs reprises : que D, P, R^{je}, R^s, R^p, etc., représentent des écoles, des cycles et non des auteurs individuels.

Et terminons en remerciant l'auteur, au nom des travailleurs de langue française, de leur avoir fait part des résultats de ses longues et minutieuses recherches.

Une petite chicane encore pour finir. Pourquoi M. Trabaud propose-t-il, pour désigner le vieux code qu'on appelle conventionnellement « le livre de l'alliance » (Ex. 20, 22-23, 19), la lettre B, initiale du mot *allemand* « *Bundesbuch* » ? S'il n'ose pas demander l'adoption de l'abréviation A (Alliance), pourquoi ne pas suggérer l'emploi d'un F, qui, tiré du latin *foedus*, ne froisserait aucune susceptibilité nationale?

Adolphe Lods.

Édouard Naville. — **La découverte de la Loi sous le roi Josias.** Une interprétation égyptienne d'un texte biblique (Extrait des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXVIII, 2e partie). — Paris, Imprimerie nationale, 1910, 34 pages, 1 fr. 70.

Reprenant un rapprochement déjà fait par MM. Maspero, Budde et et d'autres, M. Edouard Naville, le célèbre égyptologue, croit pouvoir éclairer le récit de la découverte de la Loi sous Josias par trois textes égyptiens. L'un d'eux rapporte qu'un chapitre du Livre des Morts aurait été trouvé sous les pieds de Thoth, écrit de l'écriture de ce dieu. D'après le second, une autre recension du même chapitre 64 du Livre des Morts aurait été découverte dans les fondations d'un temple par le chef des constructeurs sous un Pharaon de la 1re dynastie. Le troisième est une inscription du temple ptolémaïque de Dendérah racontant qu'autrefois Thoutmès III avait trouvé dans un mur la « grande règle de Dendérah », datant du temps de Pepi (6e dynastie) et écrite sur peau de chèvre en caractères anciens.

Que les faits relatés dans ces textes soient historiques — comme le croit M. Naville — ou légendaires, ils attestent l'usage en Égypte de déposer des textes, spécialement des lois dans les fondations des temples. Une pratique analogue était en vigueur en Assyrie.

M. Naville pense que le Deutéronome, ayant été trouvé au cours de grosses réparations faites au Temple de Jérusalem, avait dû être déposé de même sous les fondations de l'édifice, que, par conséquent, ce document avait été rédigé au plus tard sous Salomon. Il trouve la confir-

mation de cette induction dans ce fait que, selon lui, un scribe de métier a seul pu lire le livre nouvellement découvert : celui-ci était donc écrit en caractères tombés en désuétude, c'est-à-dire en écriture cunéiforme et en langue babylonienne. Les découvertes faites à Tell el Amarna et en Palestine ont établi, en effet, que, jusqu'à une époque postérieure à Moïse, les Amorrhéens se servaient pour écrire, non de l'hébreu, mais des caractères et de la langue des Babyloniens; c'est donc dans cet idiome que Moïse a dû composer « ceux des livres qui lui sont attribués et dont il peut être l'auteur ».

M. Naville tire de là les plus vastes conséquences : tous les écrits hébreux provenant d'auteurs antérieurs à Salomon ne sont que des traductions du babylonien. Dès lors « les questions..... relatives à l'origine, à la date et à l'authenticité des anciens livres hébraïques entrent maintenant complètement dans le domaine de l'assyriologie » ; cela permet de replacer les livres « à la date qui leur est assignée par leur titre et par le canon » ; cela fait tomber les preuves tirées du style ; cela diminue la confiance que l'on peut avoir dans l'analyse de livres comme la Genèse : « ce seront les assyriologues qui résoudront la question de l'Élohiste et du Jahviste, du code sacerdotal et de son âge ».

Quoi que l'on pense de l'argumentation de M. Naville, on admirera l'élégante simplicité avec laquelle il arrive, en trente pages, à ruiner l'immense travail que la critique poursuit depuis plusieurs générations sur l'Ancien Testament et à reconstruire tout l'édifice de l'histoire traditionnelle de la littérature hébraïque. On goûtera l'ironie latente qui se cache entre les lignes de ce mémoire d'allure modeste et de ton courtois à l'adresse de ces pauvres hébraïsants, qui n'ont tant peiné que pour fixer la date de composition de quelques traductions ! Après tout leur labeur, la question de l'âge des originaux reste entière ! Et ils ne sont même plus qualifiés pour la trancher.

Seulement, quand on examine de plus près la construction élevée avec tant de maëstria par le brillant égyptologue, on s'aperçoit qu'elle est d'une inquiétante fragilité. Elle repose tout entière sur deux fondements dont on va apprécier la solidité.

D'abord M. Naville pose en fait que la tôrâ de Josias a été trouvée *dans les fondations* mêmes du Temple. Le texte ne suggère rien de pareil : il dit simplement que, un jour que le *sôphêr*, c'est-à-dire le secrétaire et argentier du roi Josias était venu payer les ouvriers chargés de « réparer les fissures » du sanctuaire, le prêtre Hilqiyâ lui dit : « J'ai trouvé le livre de la tôrâ dans la maison de Yahvé ». Il ne s'agit,

on le voit, que de réparations courantes; et le texte ne dit même pas qu'il y ait une relation entre ces réparations et la découverte du code. Or, si le livre n'a pas été trouvé dans les fondations mêmes de l'édifice, rien ne garantit plus qu'il provienne du premier constructeur, Salomon, ni même qu'il soit antérieur au VII[e] siècle ; de plus, s'il est d'une époque postérieure à Salomon, il devient bien invraisemblable qu'il ait été écrit en babylonien : toute l'hypothèse s'écroule.

La seconde preuve de M. Naville est tirée de la phrase qui, dans le texte des Rois, suit immédiatement la communication de Ḥilqiya : « Et Ḥilqiyâ donna le livre à Châphân et il (Châphân) le lut ». « Prenant, ajoute M. Naville, le mot « lire », *qârâ'*, dans le sens qu'il a habituellement dans l'Ancien Testament, il me semble qu'on doit traduire : Schaphan lui en donna lecture, le lut à haute voix devant lui. Et pourquoi cela est-il dit de Schaphan et non de Ḥilkiah ? Parce que, à mon sens, le grand prêtre ne sait pas lire ce livre », ce qui ne s'explique que si l'ouvrage était « d'une écriture hors d'usage du temps de Josias », c'est-à-dire en caractères cunéiformes.

Le verbe *qârâ'* signifie, en effet, souvent « lire à haute voix », mais il s'employait aussi en parlant d'une personne qui lit pour elle-même, à voix basse ; ce terme est appliqué au roi d'Israël lisant la lettre que lui envoie le roi d'Aram (2 Rois 5, 7), à Ézéchias prenant connaissance du message de Sanchérib (2 Rois 19, 14), ou encore au roi qui doit, chaque jour, lire pour son instruction personnelle la Loi de Yahvé (Deut. 17, 19). L'hébreu comme le français n'avait qu'un mot pour désigner ces deux genres de lecture ; et comme en français, on se fiait au bon sens du lecteur pour deviner, d'après le contexte, l'acception qu'il fallait préférer. Or, il suffit de relire le passage pour voir qu'ici le sens naturel est que Châphân a, à son tour, pris connaissance du contenu du livre. Si l'auteur avait eu l'idée que lui prête M. Naville, il aurait écrit : « et il le lut *devant* Ḥilqiyâ » (comme au v. 10 : « il le lut devant le roi ») ou : « et il le lut *aux oreilles de* Ḥilqiyâ ».

Il y a du reste, dans le texte même un trait qui exclut l'interprétation de M. Naville : le prêtre dit au scribe, en lui remettant l'ouvrage : « J'ai trouvé *le livre de la tôrâ* dans la maison de Yahvé. » Comment saurait-il que c'est « le livre de la tôrâ » s'il ne l'avait pas lu ? Pourquoi ne dirait-il pas simplement « J'ai trouvé un livre » (cf. v. 10)? — M. Naville a bien prévu l'objection, et il y a essayé de la parer : « Cela vient, dit-il, de ce qu'il (le livre) a été trouvé dans la maison de Jahvé. D'après la tradition, texte de loi et construction vont ensemble ». C'est-

à-dire que, pour étayer son second argument, l'auteur invoque sa première preuve, qui, nous l'avons vu, n'arrive déjà pas à se tenir debout par elle-même. D'ailleurs qui voudra croire que tout livre trouvé dans la maison de Yahvé dût nécessairement être *le* livre de *la* tôrâ ? Il est possible que les Israélites aient connu, du moins à une basse époque, l'usage de déposer des textes de lois dans les sanctuaires (par exemple le légendaire « droit du roi », 1 Sam. 10, 25 ; ou le Deutéronome d'après Deut. 17, 18; 31, 26) ; mais alors il y aurait eu beaucoup de ces textes dans le Temple de Jérusalem, et Hilqiya, avant de connaître le contenu de sa trouvaille aurait, pu dire tout au plus : « J'ai trouvé *un* livre *de* tôrâ dans la maison de Yahvé ». Du moment qu'il savait que ce livre prétendait être *la* tôrâ par excellence, celle de Moïse, c'est qu'il l'avait lu. On peut même tirer de là une présomption en faveur de la modernité du manuscrit : puisque le prêtre, qui n'était apparemment pas un paléographe de profession, avait pu le déchiffrer sans peine, le livre ne devait être écrit ni en caractères désuets ni en une langue bien archaïque.

Il n'y a pas lieu d'insister sur le passage parallèle des Chroniques qu'invoque aussi M. Naville et qui signifie littéralement : « Hilqiyâ le prêtre trouva le livre de la tôrâ de Yahvé par la main de Moïse » (2 Chr. 34, 14). Ceci ne signifie certainement pas, comme le veut M. Naville, que *le livre* ait été *écrit de la main* de Moïse, mais comme le montrent de nombreux passages parallèles et comme l'a vu, par exemple, le traducteur syriaque, que *la tôrâ* a été *donnée par l'entremise* de Moïse. Du reste, quand même le rédacteur des Chroniques aurait cru que le livre trouvé sous Josias était un autographe de Moïse, son témoignage n'en aurait pas plus de valeur ; car il écrit 350 à 400 ans après l'événement et son unique source est le récit de notre livre des Rois.

L'hypothèse de M. Naville achève de perdre sa vraisemblance quand on se souvient que le Deutéronome est rédigé dans la langue du VIIe siècle et fait fréquemment allusion à des événements bien postérieurs non seulement à l'époque de Moïse, mais à celle de Salomon ; il polémise, par exemple (4, 19) contre le culte de l'armée des cieux, c'est-à-dire contre la religion assyro-babylonienne, qui ne se répandit en Juda qu'après le *VIII*^e siècle, contre les enrôlements de mercenaires que les rois de Juda permettaient aux Pharaons de faire parmi leurs sujets pour obtenir en échange des chevaux (17, 16), — c'est à l'un de ces marchés que la colonie militaire juive d'Eléphantine dut peut-être sa naissance —. Le Deutéronome suppose, non seulement la création

de la royauté israélite, mais la version qui est donnée de cet événement dans la plus moderne des traditions recueillies dans les livres actuels de Samuel (Deut. 17, 14-15, cf. 1 Sam. 8; 10, 17-25; 12). Il est aussi impossible d'attribuer la rédaction du Deutéronome au temps de Moïse ou de Salomon que de rapporter à l'époque de saint Louis ou de Jeanne Darc un livre rédigé dans le style de Jean-Jacques Rousseau et faisant allusion aux folles dépenses de la construction de Versailles ou à la constitution des États-Unis d'Amérique.

M. Naville l'a senti en quelque mesure. Et il suppose que le recueil originel avait été augmenté par Nathan, du temps de Salomon, puis que, sous Josias, il fut, avant d'être lu en public, traduit en hébreu et naturellement dans l'hébreu du VIIe siècle.

Mais ces concessions, si graves soient-elles, seraient encore insuffisantes pour rendre compte des faits : il faudrait admettre que le code primitif a subi non pas seulement quelques retouches, mais un remaniement radical, équivalent à une recomposition. Songez que la loi fondamentale du Deutéronome, celle qui fait la raison d'être et l'âme même de ce code, la loi de la centralisation du culte, a été non seulement violée, mais violée *en toute bonne conscience* par tous les Israélites jusqu'à Josias, y compris les plus authentiques champions de Yahvé, Gédéon, Samuel, Saül, David, Salomon, Élie : évidemment cette loi était inconnue avant le VIIe siècle ; il faudrait donc la ranger parmi les additions faites, après la découverte, à la vieille *tôrâ*. Mais si on la retranche du Deutéronome, on ne voit guère ce qui reste de ce code, ni surtout comment il aurait pu provoquer la réforme de Josias. Tout indique que le Deutéronome est, *pour le fond comme pour la forme*, un produit du VIIe siècle.

Mais ne pourrait-on conserver de l'hypothèse de M. Naville que, sinon le Deutéronome, du moins d'autres productions plus réellement anciennes de la littérature hébraïque, ont été rédigées d'abord en caractères cunéiformes et en langue babylonienne? *A priori*, la chose ne serait pas impossible. Seulement nous n'en avons nulle preuve. Nous ne pouvons pas établir qu'aucun des documents israélites qui nous sont parvenus ait été composé avant l'époque de David et de Salomon (mort vers 935); or, à cette date on écrivait certainement déjà l'hébreu en se servant de caractères alphabétiques. La stèle de Mésa, en effet, est du milieu du IXe siècle; or elle porte, on le sait, une inscription en un dialecte hébreu ; et le graphisme cursif qu'elle présente suppose que depuis longtemps on se servait de l'alphabet

« phénicien » pour écrire au calame sur papyrus ou sur parchemin. Le rapprochement égyptologique utilisé par M. Naville ne semble donc pas justifier les lointaines conséquences que ce savant a cru pouvoir en tirer. Ce n'est pas à dire, bien entendu, que les faits visés ne jettent aucun jour sur le récit de la découverte de la tôrâ par Josias ? On hésitera peut-être à suivre jusqu'au bout MM. Maspero et Budde dans les déductions — fort différentes de celles de M. Naville — qu'ils ont fondées sur ces mêmes rapprochements. Mais on reconnaîtra, en tout cas, que les faits signalés contribuent à expliquer la facilité avec laquelle fut admise en Juda la haute antiquité du livre découvert sous Josias : l'usage, observé dans tout l'Orient, de déposer dans les sanctuaires sous la garde du dieu, les textes de lois, manuscrits ou gravés sur une stèle, fit trouver tout naturel qu'un code apparaissant en 621 dans le Temple, remontât réellement à Moïse.

Adolphe Lods.

K. Albrecht. — **Challa (Teighebe)**. Text, Uebersetzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang, 1913. — Töpelmann, Giessen. In-8 de 48 p. Prix : 2 mark 40.

W. Windfuhr. — **Baba kamma (« Erste Pforte » des Civilrechts)**. Text, Uebersetzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang. 1913. — Töpelmann, Giessen, in-8° de 96 p. Prix : 4 mark 80.

Ces deux ouvrages font partie de la nouvelle collection des traités de la Mischna, entreprise par G. Beer et O. Holtzmann, et dont deux fascicules, *Berakhot* (prières) et *Pesachim* (Pâque) ont déjà paru. Le premier traité concerne le prélèvement qu'on faisait sur la pâte et qui était donné aux prêtres ; le second concerne les questions de dommages-intérêts dûs pour différentes causes : dégâts commis par les bêtes domestiques, blessures par imprudence, vol ou détournement, détérioration d'objets remis à des ouvriers, etc. L'édition comprend un texte accompagné d'une traduction et d'un commentaire avec une liste des variantes. On sait que depuis quelque temps l'étude de la littérature talmudique est en faveur auprès des théologiens allemands, qui pensent avec raison y puiser une connaissance plus approfondie des origines du Christianisme. On doit reconnaître, d'ailleurs, que dans les deux pré-

sents travaux les préoccupations confessionnelles ne se manifestent pas et que l'esprit en est tout à fait scientifique. De plus, la constitution du texte, la traduction et le commentaire ne nous paraissent mériter que des éloges. Les auteurs ont mis à profit les manuscrits et les éditions les plus autorisées ; leur interprétation, autant que nous avons pu en juger, est très exacte ; les notes, qui sont instructives et substantielles, élucident à la fois les difficultés de fond et les particularités du style de la Mischna. Chacun des traités est précédé d'une introduction qui s'occupe du nom du traité, de la place qu'il occupe dans la Mischna, de la date à laquelle il a été rédigé et des morceaux ajoutés à la rédaction primitive. Le premier fascicule donne un bref historique du précepte de la *halla*, tandis que le second expose l'importance pratique des lois sur les dommages à une époque où les Juifs recouraient autant que possible à leurs propres tribunaux.

Nous nous permettrons quelques légères critiques concernant la vocalisation ou la graphie de quelques mots hébreux :

On remarque tout d'abord que M. Albrecht et M. Windfuhr ne s'accordent pas en ce qui concerne l'emploi du *waw* comme *mater lectionis*. Le premier le met plus rarement que le second. Pour notre part nous croyons que M. Windfuhr a raison de le conserver dans le participe *qal*, parce que le *waw* est fréquent en ce cas dans la Bible et que la voyelle *o* y est primitivement longue, et, d'autre part, M. Albrecht a raison de l'omettre dans le futur et l'impératif du verbe ainsi que dans les noms ségolés de la forme *po'el*, p. e. חֹמֶשׁ. Là la voyelle *o* est primitivement brève. — M. Albrecht, ici comme dans sa *Neuhebräische Grammatik*, admet une forme *nitqattēl*, il faudrait ponctuer *nitqattal*, de même que le futur *yitqattal* et l'impératif *hitqattal* le participe et l'infinitif seuls ont un *ṣērē* comme dans l'hébreu biblique. M. Albrecht a, d'ailleurs, lui-même ponctué (p. 6) נִתְעָרַב. — En dehors de ces observations générales, il y a lieu de ponctuer dans le traité *Halla*, p. 14, אִכְּלִין pluriel de אִכָּל, au lieu de אִכְּלִין. — P. 16, בִּמְאֵבִית plutôt que בִּמְאוּבִית. — P. 24, écrire פְּרוֹת sans *yod*. — P. 32, דָּמַי avec *qames* au lieu de דְּמַי. — Dans *Baba gamma*, p. 18, vocaliser בְּחָרְסִית au lieu de בְּחַרְסִית. — P. 20, בְּחָבִיתִי au lieu de בְּחָבִיתִי (le *qames* de l'absolu persiste dans des noms de ce genre même devant les suffixes). — P. 14, la prononciation traditionnelle maintient le mot שָׁוֶה « valant » à l'absolu devant un complément. — P. 32, ponctuer קִימָא, qui est un nom abstrait, et non קַיָּמָא, adjectif qui ne s'expliquerait pas après בַּר. — P. 66, רְשַׁאי. — P. 70,

בְּנֵי. — P. 72, écrire לְלֵךְ au lieu de לֵילֵךְ ou לֵילְךָ. — P. 74, אָנִי (pause) au lieu de אֲנִי. — P. 84, écrire הִלַּחְתָּנִי et בֵּיצִים avec *yod* et פְּרוֹת sans *yod*.

MAYER LAMBERT.

F. WIEGAND. — **Dogmengeschichte der alten Kirche** (*Histoire des dogmes de l'ancienne église*). — Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. VII-141 pp.

Le professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Greifswald nous donne ici, dans la « Bibliothèque de Théologie évangélique » dirigée par M. le professeur Bess, le premier volume d'une histoire des dogmes qui, sous une forme très succincte, nous conduit jusqu'au IXe siècle ; le second volume traitera de l'histoire des dogmes au moyen âge et dans les temps modernes.

Cet ouvrage est un résumé, qui ne peut à aucun titre dispenser le spécialiste de consulter des ouvrages plus importants, mais qui peut très utilement servir à l'étudiant comme un manuel abondant en références précises, en indications historiques, en exposés brefs et substantiels des principales questions. C'est d'ailleurs en pensant à ses étudiants que l'auteur s'est décidé à l'écrire, pour leur fournir la base matérielle de son enseignement ; mais les lecteurs moins directement intéressés y trouveront aussi profit. Ce petit livre constitue un bon instrument de travail, parce qu'il est très clair dans sa disposition typographique. Le texte, divisé en trente paragraphes, souvent subdivisés eux-mêmes en alinéas numérotés, est imprimé en deux types : les gros caractères sont réservés à l'exposé systématique et suivi du développement général des idées et des dogmes ; les petits, aux exposés de détail, aux indications plus spéciales. Au début de l'ouvrage, un tableau des abréviations donne l'indication des principaux recueils, des périodiques, des collections, des encyclopédies. Chaque paragraphe est précédé d'une bibliographie, signalant d'abord les textes, avec les notions nécessaires sur les éditions, puis les ouvrages essentiels relatifs à la question ; ensuite l'exposé des faits est accompagné de notes où sont citées, dans le texte original, les principales références. Un tableau chronologique, placé vers la fin, rappelle les principaux faits jusqu'en 842, et enfin le

volume se termine par un index alphabétique des noms et des matières.

Cinq parties de longueur inégale forment l'ouvrage. 1° Une brève introduction explique l'objet, la méthode et la division de l'histoire des dogmes, et expose son développement. — 2° Une section est consacrée aux préliminaires historiques : la philosophie païenne, le judaïsme, la première génération chrétienne. — 3° Première partie : la préhistoire du dogme dans l'ancienne église, depuis les pères apostoliques jusqu'à saint Cyprien ; l'auteur essaie de préciser le caractère particulier qu'a, pendant les trois premiers siècles, la pensée chrétienne soumise aux influences hellénistiques et juives, sollicitée par les hérésies comme le gnosticisme et le montanisme, et plus occupée en somme de philosophie que de dogmatique proprement dite. — 4° Deuxième partie : l'établissement des dogmes dans l'église grecque, du néo-platonisme jusqu'à la querelle des images. — 5° Troisième partie : le développement du dogme dans l'ancienne église d'Occident, de saint Augustin à saint Grégoire le Grand. Ces deux parties montrent comment, après six ou sept siècles d'efforts, la chrétienté est parvenue à fixer en formules précises l'essentiel de sa pensée religieuse ; elles soulignent aussi la différence d'esprit entre les deux moitiés du monde gréco-romain, occupées, l'une, la grecque, aux dogmes d'un caractère métaphysique, l'autre, la romaine, aux problèmes de théologie morale et pratique.

Indiquons en terminant que l'on peut regretter que la bibliographie, d'ailleurs abondante, soit, à bien peu d'exceptions près, presque exclusivement allemande. Disons aussi que l'ouvrage est si riche en faits, forcément présentés en raccourci, que la lecture en est souvent un peu pénible ; et l'on sait bien que l'on a affaire à un manuel, où une matière considérable est habilement condensée en peu de pages : sans quoi l'on aimerait trouver quelques aperçus sur la signification intrinsèque, philosophique, des problèmes et des dogmes, ainsi que des rapprochements des faits rapportés avec l'histoire générale ; de ces deux procédés jaillirait peut-être parfois plus de clarté, même au point de vue strictement historique.

JEAN L. SCHLEGEL.

P. Monceaux. — **Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne**, tome IV : **Le Donatisme**. — Paris, E. Leroux, 1912.

Avec le tome IV de son grand ouvrage consacré à l'histoire du christianisme dans l'Afrique du Nord, M. P. Monceaux aborde l'histoire du schisme donatiste. Il en constitue d'abord le dossier. Ce volume est surtout occupé par une étude approfondie des documents que nous possédons sur le Donatisme. Il s'ouvre par un exposé succinct des vicissitudes qu'a subies l'Église donatiste. M. P. Monceaux raconte successivement les origines du donatisme, jusqu'à la condamnation du schisme par Constantin en 316 ; — les destinées de l'Église donatiste depuis la première persécution jusqu'à l'entrée en scène d'Augustin, c'est-à-dire pendant presque tout le IVe siècle (317-391) ; — la lutte de l'Église donatiste et de l'Église orthodoxe au temps d'Augustin (392-430) ; — l'histoire du donatisme dans l'Afrique vandale et byzantine jusqu'à l'arrivée des Arabes. Après cette esquisse historique, M. P. Monceaux pénètre à l'intérieur de l'Église donatiste ; il définit les sectes, qui produisirent des schismes dans le donatisme, comme le donatisme lui-même avait créé un schisme dans l'Église chrétienne ; il décrit l'organisation des églises donatistes, les diocèses et les paroisses, l'administration ecclésiastique, la liturgie, la discipline, les miracles et les visions donatistes ; enfin il montre quelles ont été les causes apparentes et les causes profondes du schisme, comment les guerres provoquées par le donatisme ont eu un double caractère religieux et social, et quel a été le rôle du donatisme dans l'histoire du christianisme africain.

Après avoir ainsi mis le lecteur au courant du fait historique qu'il se propose d'étudier à fond, M. P. Monceaux ouvre, décrit et explique le dossier à l'aide duquel il a entrepris cette étude. Le volume dont nous nous occupons ne traite que des documents officiels. Les ouvrages de polémique ou d'histoire, tels que les livres de saint Optat et les traités, lettres et sermons de saint Augustin, n'y figurent point. Avec une patience vraiment admirable, avec une précision qu'on ne saurait trop louer, M. P. Monceaux énumère et résume des procès-verbaux de procès et d'enquêtes, des textes de requêtes et de suppliques, des lettres, édits et rescrits émanant soit des bureaux de la chancellerie impériale, soit de gouverneurs provinciaux ou de commissaires investis

par les empereurs de missions spéciales, des *Gesta*, des *Acta*, des *Libelli* en nombre considérable. Il étudie ensuite un second groupe de documents, qui n'est ni moins abondant ni moins précieux pour son sujet : les Actes des Conciles donatistes et antidonatistes. M. P. Monceaux a relevé plus de cinquante conciles, catholiques ou donatistes, généraux ou provinciaux, relatifs à l'histoire du schisme. La plupart de ces conciles se sont tenus en Afrique même, à Carthage, à Cirta, à Theveste, à Thamugadi, à Hippone, à Mileu ; en outre, il faut citer le concile d'Arles de 314, dont le rôle a été considérable dans l'histoire du donatisme. Parmi ces assemblées, l'une des plus importantes fut la conférence de Carthage de 411, réunie pour essayer de rétablir la paix entre les chrétiens d'Afrique. M. P. Monceaux y a particulièrement insisté. Une troisième catégorie de documents est signalée et commentée par M. P. Monceaux avec une compétence toute spéciale : c'est l'épigraphie donatiste. Parmi les très nombreuses inscriptions chrétiennes recueillies dès maintenant dans l'Afrique du Nord, il en est dont la rédaction même révèle l'origine et le caractère donatiste : par exemple toutes celles où se rencontre l'acclamation *Deo laudes*, ce cri de guerre des schismatiques africains, suivant l'expression de M. P. Monceaux. D'autres textes sont peut-être par eux-mêmes et à première vue moins significatifs; mais l'œil exercé de M. P. Monceaux y reconnaît l'inspiration donatiste dans l'emploi de certains versets de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Le donatisme a eu aussi sa part dans l'épigraphie martyrologique africaine. L'épigraphie funéraire des donatistes ne se confond pas complètement avec celle des catholiques ; le formulaire en présente diverses particularités.

Après cette étude complète, sérieuse, définitive des innombrables documents relatifs au donatisme, M. P. Monceaux a donné en appendice une liste chronologique de tous ces documents. Cette liste, qui s'étend depuis 303 jusqu'en 598, qui embrasse par conséquent près de trois siècles, n'occupe pas moins de 24 pages en petit texte. C'est dire sur quelle masse de documents a porté l'enquête instituée par M. P. Monceaux et quel labeur a présidé à la composition de ce nouveau volume.

La méthode appliquée par M. P. Monceaux n'est pas moins remarquable que la somme de travail dépensée par lui. C'est toujours et partout la méthode directe, c'est-à-dire la méthode qui consiste à prendre contact immédiat avec le document, à ne point admettre d'intermédiaire entre nous et lui. Grâce à cette méthode, M. P. Monceaux a

recueilli dans ces documents, qui n'avaient été abordés avant lui qu'avec un esprit et pour des fins surtout théologiques ou apologétiques, une foule de données extrêmement intéressantes sur l'état social et la situation économique des provinces africaines à l'époque du donatisme, sur la psychologie, très curieuse, et sur la valeur morale des principaux chefs de partis. Il n'est point excessif d'affirmer que M. P. Monceaux a renouvelé, en y insufflant un esprit purement laïque, l'histoire du grand schisme africain. Dans ce qui paraissait avant lui n'être qu'un épisode d'histoire religieuse, il a prouvé qu'il fallait voir un des évènements les plus caractéristiques de l'histoire de l'Afrique du Nord au IVe et au Ve siècle de l'ère chrétienne. Mais, s'il a ainsi transformé la physionomie générale du donatisme, il n'a pas méconnu, il a au contraire très nettement affirmé que le donatisme avait été une révolte brutale contre l'Église chrétienne, que les schismatiques s'étaient rendus coupables de violences impardonnables, qu'ils avaient trop souvent agi de mauvaise foi, et que tels de leurs chefs, tout évêques qu'ils fussent, faisaient presque figure de bandits. Est-ce à dire que les catholiques africains fussent plus doux, plus mesurés, moins enclins à donner des coups et à se battre? M. P. Monceaux semble le croire. C'est sur les donatistes qu'il rejette la responsabilité des ruines qu'engendra la lutte religieuse en Afrique. « Le donatisme a été pour l'Afrique une cause de désordre, de faiblesse et de décadence. Il a porté le trouble partout : non seulement dans l'Église, mais dans le pays tout entier, dans les villes, dans les campagnes, sur les routes, dans toutes les classes de la société, jusque dans les familles. Il a déchaîné la guerre religieuse, encouragé la guerre sociale, accru la misère... Il a livré presque tout le pays à l'anarchie... Le donatisme a été, pour la civilisation et le christianisme local, un terrible agent destructeur... » Et plus loin M. P. Monceaux résume toute sa pensée par cette expression : « la folie fratricide du Donatisme. » Mais les catholiques africains n'ont-ils pas pris part aussi aux luttes religieuses? M. P. Monceaux cite des martyrs donatistes ; c'est donc que les donatistes ont été, de leur côté, victimes de violences dirigées contre eux, exercées sur eux par leurs adversaires. M. P. Monceaux ne subirait-il pas, dans ce jugement sévère, l'influence de saint Augustin? Et ne procède-t-il pas à l'égard du donatisme comme procèderait un historien moderne qui attribuerait à la seule Réforme la responsabilité des atrocités commises pendant les guerres de religion du XVIe siècle?

J. Toutain.

S. EPHRAIM'S **prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan**, of which the greater part has been transcribed from the Palimpsest B. M. Add. 14623 and is now first published by C. W. MITCHELL.... Volume I *The discourses addressed to Hypatius*. — London, Williams and Norgate, 1912. In-8° 10 + CXIX + 185 pages.

Saint Ephrem est surtout connu du monde savant par ses œuvres poétiques et il n'est pas un apprenti syriacisant qui n'ait traduit quelques-unes de ses hymnes, soit dans la chrestomathie de Bernstein, soit dans celle de Roediger. Grâce à la savante publication que nous annonçons ici même, ce père de l'Église syrienne nous apparaît sous un jour nouveau.

Quiconque est un peu familiarisé avec la littérature arménienne sait quels services a rendus à l'histoire de l'Église et à celle des religions la fameuse *Réfutation des sectes* d'Eznik de Kolb ; cet écrivain du ve siècle, en voulant prémunir ses coreligionnaires contre les doctrines hérétiques qui envahissaient l'Arménie de toute part, écrivit ce livre classique dirigé contre les plus dangereuses de ces erreurs : les sectes païennes, le mazdéisme, les philosophes grecs, le marcionisme ; et, chemin faisant, tout en réfutant ces doctrines philosophico-religieuses, il les expose, il les analyse, il en sauve de l'oubli une grande partie qui, pour les historiographes de notre époque, serait à jamais perdue.

Il en va de même de l'œuvre partielle d'Ephrem, que nous révèle aujourd'hui M. Mitchell ; cette réfutation de Mani, de Marcion, de Bardaisan expose les hérésies que se propose de combattre et d'extirper le docteur syrien, et, de ce chef, il nous fait connaître maintes particularités de ces sectes qui sont encore entourées de tant de mystères. L'œuvre sera du reste abondante ; nous n'avons ici que le tome I ; M. Mitchell en annonce un IIe sous presse, et un IIIe en préparation. Il y a donc lieu de féliciter très chaudement l'éditeur et le traducteur de ces discours, qui a fait preuve de beaucoup de patience et de science.

Il a fait preuve surtout de beaucoup de perspicacité et d'habileté en parvenant à ressusciter, grâce à des réactifs chimiques énergiques et adroitement utilisés, un vieux manuscrit palimpseste du VIe siècle, qui lui a donné le texte de quatre des discours adressés par Ephrem à

Hypathius. Des cinq discours dont M. Mitchell donne la traduction, le premier était déjà édité ; il en publie quatre d'après le palimpseste du British Museum Add. 14623. C'est une importante contribution à la connaissance du manichéisme dont la bibliographie s'est singulièrement enrichie au cours de ces dernières années par les travaux de Kessler, Cumont, Pognon, Chavannes, Pelliot, et d'autres encore.

Le premier discours est dirigé contre les faux docteurs ; le deuxième, contre Mani (Manès), Marcion et Bardaisan (Bardesane) ; le troisième, contre les doctrines ; le quatrième contre les fausses doctrines ; le cinquième, contre les fausses doctrines.

Ces pages qui roulent sur l'hostilité entre l'obscurité et la lumière, sur la prison qui tient enfermées les ténèbres, sur le constructeur même de cette prison, ne sont pas d'une lecture facile ; mais l'esprit se sent attiré à connaître plus et mieux ces antiques documents qui sont autant de témoins d'un passé que l'on a peine à se représenter, il fait volontiers l'effort nécessaire pour essayer de comprendre quels furent ces systèmes philosophico-religieux d'où devait sortir, après une lutte de plusieurs siècles, un christianisme épuré, que ses adeptes tiendraient pour définitivement dépouillé des scories des premiers âges. Et il faut savoir gré à des savants comme M. Mitchell de mettre entre les mains des travailleurs des œuvres aussi rébarbatives, mais aussi importantes à connaître.

F. Macler.

Mahmoud Fathy. — **La Doctrine musulmane de l'abus des droits** (Étude d'histoire juridique et de droit comparé). Fasc. 1er des Travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales [dépendant de l'Université de Lyon]. — Lyon et Paris, H. Georg et P. Geuthner, 1913 ; 1 vol. in-8, LXXX-276 pages.

Je possède un droit ; j'en use, mais si mon usage de ce droit porte préjudice au droit d'autrui, n'en aurai-je pas abusé ? On sait la discussion théorique qui sépare la Faculté de Droit de l'Université de Lyon de celle de l'Université de Paris, ou plus spécialement, les différences qui séparent M. Josserand de M. Planiol. Là où le premier voit un abus de droit, le second n'admet qu'un simple dépassement ; tout acte abusif, étant illicite, n'est plus l'exercice d'un droit. M. Mahmoud

Fathy, élève de la Faculté de Lyon, est naturellement de la première école, et sur les indications de M. Edouard Lambert, ancien directeur de l'école khédiviale de droit du Caire, actuellement professeur à l'Université de Lyon, il a étudié la manière dont la jurisprudence musulmane traite les questions qui rentrent dans cette théorie de l'abus des droits.

M. Fathy, de religion musulmane, est Égyptien et avocat au Tribunal de Beni-Souéf. Pour lui, le droit musulman brille d'un éclat particulier, et c'est avec ferveur qu'il cherche dans les ouvrages des théoriciens les arguments qui peuvent plaider en faveur de sa cause. Le Qorân, qu'il cite naturellement en tête de son étude sur le développement historique de la théorie, ne lui fournit pas grand'chose, puisqu'il est obligé de classer sous quatre rubriques les enseignements généraux, au point de vue juridique, de la religion de l'Islam : 1° prédominance de l'esprit de charité sur l'esprit de stricte justice ; 2° fléchissement de la rigueur du droit devant les exigences de la nécessité publique ; 3° recherche du juste milieu ; 4° la somme de bien, opposée à la somme de mal, servant de critère pour juger la légalité d'un acte (p. 86). Il en résulte, en effet, la recommandation faite par Dieu, auteur du Qorân, d'agir avec douceur dans l'exercice des droits : « Dieu n'aime pas ceux qui dépassent [la limite du juste milieu] ! » (*Qor.*, V, 89). Le musulman est donc tenu, en conscience, à ne pas abuser de ses droits ; mais une formule aussi vague que celui-là, excellent pour un théologien, ferait peu d'effet devant un magistrat, qui a besoin, pour asseoir sa conviction, de textes plus précis et plus formels. Ceux-là se trouvent dans les prescriptions du livre sacré relatives au testament, à la répudiation, au droit de recourir à la justice, à la tutelle (p. 107) et l'on peut admettre, comme l'auteur, que ces passages « affirment très nettement que l'exercice d'un droit, parfaitement licite quand il est inspiré par une intention honnête, cesse de l'être lorsqu'il est inspiré, au contraire, par l'intention de porter préjudice à autrui. »

L'auteur examine ensuite le développement historique de la théorie contenue en germe dans le Qorân ; il le suit à travers le *Mouatta'* (pourquoi *la* Mouat't'a ?) de Mâlek et la *Modawwana* de Sahnoûn, le *Djâmi' eç-Çaghîr* de Mohammed ech-Cheïbâni et le *Kitâb el-Kharâdj* d'Abou-Yoûsouf, représentant la doctrine d'Abou-*H*anîfa, le *Kitâb el-Omm* d'ech-Châfé'î, le *Mosnad* d'Ahmed ben *H*anbal et surtout l'*I'lâm el-mowaqqa'în* de Chems-ed-dîn Mohammed ben Ayyoûb, plus connu sous le surnom d'Ibn-qayyim-el-Djauziyya « le fils de l'adminis-

trateur de la médressé Djauziyya de Damas » transformé ridiculement en Al Djaouaziah et cité sous cette forme au cours de l'ouvrage. La comparaison des divers principes adoptés par les auteurs est éminemment instructive. On constatera qu'ech-Châfé'î, représentant de la tendance absolutiste, admet que « le titulaire d'un droit peut exercer ce droit d'une manière absolue, quelles que soient pour les tiers les conséquences qui peuvent résulter de ce fait (p. 179) » ; il se rencontre ainsi avec la jurisprudence de la Cour de cassation, qui admettait encore, en 1875, que l'exercice d'un droit reconnu par la loi ne peut jamais constituer une faute ; pour limiter ce droit, il a fallu modifier l'art. 1780 du Code civil par la loi du 27 décembre 1890.

L'auteur consacre deux paragraphes de son chapitre III (de la seconde partie) à examiner les opinions de Ghazâlî et d'Ibn-qayyim-el-Djauziyya sur le point qu'il étudie ; le premier était presque inutile, Ghazâlî ayant traité la question au point de vue théologique et moral, sans se préoccuper de la pratique judiciaire ; le second, au contraire, nous fait bien connaître un auteur insuffisamment apprécié en Europe, mais qui tient en Orient une place considérable dans l'enseignement ; élève d'Ibn-Teïmiyya, il fut le défenseur éloquent du principe de l'intention, qui est « l'âme de l'acte, son cœur et son soutien ; le caractère licite ou illicite d'un acte juridique est subordonné au caractère correct ou incorrect du mobile qui a inspiré son auteur » (p. 211).

Par l'abondance des matières, la sûreté de la méthode et la clarté de l'exposition, la thèse de M. Fathy, devenue un fort volume, se recommande à l'attention des historiens du droit en même temps qu'aux théoriciens, avides de notions justes et de connaissances nouvelles, qui aimeront à aller les rencontrer sur un terrain en général fermé jusqu'ici à d'autres qu'aux arabisants.

Cl. Huart.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

H. Parmentier. — **Catalogue du Musée Khmèr de Phnom Pěñ.** (*Bull. de l'Ec. fr. d'Extr. Orient*, t. XII, nº 4, 1912). — Créé depuis fort peu de temps, le Musée de Phnom Pěñ est déjà assez riche pourqu'il ait valu la peine d'en dresser le catalogue méthodique. Inscriptions, statues, monument votifs, emblèmes, bas-reliefs, bijoux, ustensiles, monnaies, peintures modernes, l'art khmèr de toutes les époques, — c'est-à-dire du VIe siècle à nos jours — y est représenté par des spécimens variés et nombreux. Les Bouddhas y voisinent amicalement avec les trois grands dieux de l'hindouisme. Signalons deux personnages, un homme et une femme, qui, à la manière des bodhisattvas du Grand Véhicule, portent devant leur chignon une petite représentation du Bouddha assis.

Une introduction fait l'historique du dépôt de Phnom Pěñ. Pour chaque pièce, M. Parmentier, outre une description sommaire, indique, quand c'est possible, la provenance, la date approximative, les dimensions, la bibliographie. Treize illustrations augmentent encore la valeur documentaire de cet intéressant catalogue.

P. O.

E. M. Durand. — **Notes sur les Chams.** XII. **Le conte de Cendrillon** (*Bull. de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, t. XII, nº 4, 1912. — Landes avait déjà publié ce même conte en 1886, M. Durand en donne une version toute nouvelle, établie à l'aide de deux manuscrits qui appartiennent à l'Ecole d'Extrême-Orient. Au texte et à la traduction, il a joint d'utiles notes critiques et exégétiques.

Le conte cham expose avec de longs développements et une logique particulièrement déconcertante, les malheurs et le triomphe final du Mu Gajaung. On y retrouve non pas seulement la méchante belle-mère et la sœur perfide, mais aussi la fameuse sandale et le prince amoureux de l'inconnue qui la peut chausser. Il est vrai qu'ici la sandale est d'or et qu'aucune *fée* ne donne à Gajaung un somptueux équipage pour la mener à la cour. En revanche, sa mère adoptive la soumet à des épreuves dont une au moins est tout à fait celle que doit subir Psyché, dans le conte d'Apulée, et Aschenputtel, la Cendrillon allemande. Beaucoup moins généreuse que l'héroïne du conte de Perrault, mais encore ici toute pareille à Psyché, Gajaung exerce sur les deux femmes

qui l'ont persécutée, une vengeance qui rappelle étrangement l'histoire de Médée et des Péliades, d'une part, et de l'autre l'horrible repas de Thyeste.

D'autres parallèles pourraient encore être signalés. J'en ai dit assez pour avertir les amateurs de littérature populaire que le mémoire de M. Durand leur offre de très nombreux éléments d'intérêt.

P. O.

JULIUS VON NEGELEIN. — **Der Traumschlüssel des Jagaddeva.** (XI.) Band, 4. Heft de la collection « Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten ». — Giessen, Töpelmann, 1912, grand 8° de xxiv-728, p. 17 Mark. — Cet ouvrage, dédié à la mémoire de Pischel, est le fruit d'un gros travail, d'autant plus méritoire qu'il porte sur des domaines jusqu'ici peu explorés ; c'est un bon spécimen du « Beitrag », de la contribution patiente et consciencieuse dont l'érudition allemande est coutumière. Jugeant qu'un exposé systématique de la mantique indienne serait prématuré, J. v. N. s'est borné à éditer, à traduire et à commenter le *Svapnacintāmaṇi*, cette « pierre philosophale des rêves » qu'on peut appeler plus justement, quoique en une traduction plus libre, « Clef des songes ». Mais l'effort d'interprétation repose sur une connaissance étendue de la littérature similaire, étude à laquelle l'auteur avait préludé par un examen approfondi de l'Atharvapariçiṣṭa. Le commentaire compact qui accompagne l'insipide énumération des rêves propices et funestes, devient utilisable grâce à des index soigneusement établis. Sur la personnalité de l'auteur de cette Clef des Songes, Jagaddeva, sur la date où elle put être écrite, J. v. N. n'a aucun renseignement à nous fournir ; pourtant, en l'absence même de toute indication explicite, il est étrange que la confrontation du texte avec de nombreux matériaux du même ordre n'ait permis aucune induction sur l'époque de ce traité. Il est vrai que la plupart de ces recettes superstitieuses, sinon leur collection telle qu'elle se trouve versifiée dans la Svapnacintāmaṇi, remonte sans doute, comme les données du folk-lore, à une antiquité indéterminable. A part quelques rares expressions, il n'y a presque rien de brahmanique dans ces textes où se reflètent, étrangères à la religion des théologies et à la spéculation des philosophies, d'obscures croyances populaires. Avec l'information fournie par ces arides formules qui énoncent, sans jamais les justifier, de prétendus rapports entre tel rêve et telle conséquence éventuelle de ce songe dans l'état de veille, peut-être réussirait-on à reconstituer un système de notions pourvu de quelque cohérence ; mais on risquerait ainsi de faire évanouir le caractère spécifiquement populaire et irréfléchi de ces superstitions. J. v. N. a su éviter cet écueil : son ferme propos de ne jamais dépasser la littéralité des documents l'a conduit à faire une œuvre touffue et massive, mais riche en faits qui, par leur rapprochement même et grâce aussi à une minutieuse critique philologique, commencent à revêtir quelque intelligibilité.

P. MASSON-OURSEL.

Das Buch der hundert Pfade (Çatapatha Brāhmaṇa), die älteste Quelle der Ritualwissenschaft, von Prof. Hermann Brunnhofer, Bern 1910, H. Akademische Buchhandlung von Max Drechsel; grand 8° de 43 p. — L'article composé sous ce titre à l'occasion du centenaire de l'université de Berlin, s'attache à signaler aux curieux d'histoire des idées, l'intérêt philologique, mythologique, religieux, philosophique, de la littérature des Brāhmaṇas, dont le Çatapatha est un exemplaire typique. L'indianiste habitué à utiliser la traduction publiée naguère (1882-1900) de cet ouvrage dans les « Sacred Book of the East » par J. Eggeling, ne trouvera dans ce court essai aucune interprétation nouvelle ; tout au plus prendra-t-il note du mérite, que revendique M. B., d'avoir, dans divers travaux sur la préhistoire des Aryens (1889-1893), professé, bien avant les fouilles pratiquées à Boghaz-Koï, l'origine cappadocienne, arménienne, babylonienne de la civilisation des Aryens (p. 6, 39, 40). La différence de mentalité entre la période des Védas et celle des Brāhmaṇas est mise en lumière, mais présentée sous un aspect que nous croyons inexact. Cette évolution fut non pas un passage, difficilement explicable, de la libre improvisation poétique (freie Dichtungen, 26) à l'exégèse pédante, mais un effort continu de la spéculation se dégageant graduellement des rites, à propos desquels tout d'abord elle s'exerça. Le Ṛgveda était moins une collection de poèmes comparables aux productions du cénacle de Göttingen à la fin du XVIII[e] siècle (p. 9), qu'un recueil sacerdotal d'incantations sacrificielles ; les Brāhmaṇas représentent une aspiration à constituer la théorie de sacrifice védique ; enfin les Upaniṣads tenteront de dégager la réflexion philosophique de toute exégèse ; il est permis de voir là trois étapes d'un même processus. Malgré ces réserves, l'article de B. peut fournir une initiation sommaire à l'étude de l'antique Brāhmaṇa.

H. Masson-Oursel.

D[r] Phil. Hedwig Anneler. — **Zur Geschichte der Juden von Elephantine.** Buchschmück von Karl Anneler. Bern, 1912. Akad. Buchhandl. von Max Drechsel, grand 8° de VIII-155 p. — Après les nombreuses études d'érudition suscitées par la découverte des papyrus d'Éléphantine, on pouvait souhaiter un exposé clair et succinct des renseignements qu'ils nous apportent sur la petite colonie juive isolée si loin d'Israël, dans l'île riante qui émerge du Nil en face d'Assouan. Le livre d'H. A. satisfait à ce *desideratum* et se recommande, tant par sa documentation, agrémentée de pittoresques illustrations, que par la prudence avec laquelle il veille à ne pas trancher prématurément les questions historiques soulevées par les matériaux exhumés. Ce n'est pas une contribution originale à l'intelligence des textes ; mais c'est une enquête consciencieuse et même un utile instrument de travail, dans la mesure où l'on y trouve les références essentielles aux recherches de première main. Quoique le livre soit composé au point de vue de l'histoire des Sémites, l'égyptologue y puisera maints renseignements relatifs à la domination persane sur ces confins de la

Nubie. Les Perses paraissent avoir fait preuve d'une large tolérance (42); mais ils ont joué un rôle positif en introduisant dans le pays le droit babylonien (72). Le philologue hébraïsant trouve dans ces papyrus une forme spéciale de l'araméen qui servit de langue internationale, sur cette terre d'Égypte, entre Juifs et Perses (69). L'historien du Judaïsme constatera dans cette colonie surtout militaire, vivant sur elle-même dans le mépris de l'Égyptien environnant, la conservation jalouse des traits propres à l'esprit israélite, notamment le culte de Jahvé, n'excluant pas, d'ailleurs, celui de certaines divinités syriennes, et pratiqué en un temple où les prêtres de Jérusalem eurent la sagesse de ne jamais voir une fondation rivale de la leur (53, 78, 96). Notre connaissance de Judaïsme au ve siècle avant notre ère est incontestablement rendue plus précise par les témoignages que nous a conservés ce coin du sol égyptien.

P. Masson-Oursel.

H.-J. Dukinfield Astley. — **Prehistoric Archaeology and the Old Testament**, being the Donellan Lectures delivered before the University of Dublin in 1906-1907, enlarged, and with notes and appendices. Edimbourg, T. and T. Clarke, 1908, xi-314 pages, 5 sh. — Bien des tentatives ont été faites, surtout par des théologiens catholiques, pour démontrer que les récits de la Genèse sur les origines du monde et de l'humanité et les doctrines que l'Eglise a tirées de ces pages considérées comme rigoureusement historiques sont d'accord avec les résultats de la géologie, de la biologie et de l'anthropologie.

M. Dukinfield Astley reprend la question. Il expose à grands traits, dans une série de leçons, « la marche et le progrès des découvertes scientifiques modernes » en ce qui concerne l'astronomie et la géologie, la biologie et l'évolution, l'antiquité de l'homme, l'origine et le développement de la foi religieuse aux époques préhistoriques. Et il n'a pas de peine à montrer que les faits constatés par la science dans ces divers domaines sont inconciliables avec ces récits de la Genèse interprétés littéralement par une exégèse respectueuse du sens réel des textes.

Mais il ne s'en tient pas à cette conclusion négative. Son but essentiel est, au contraire, d'établir qu'il existe « un moyen de jeter un pont d'or sur lequel la science et la révélation peuvent se rencontrer et se donner la main ; c'est celui qui est ouvert par ce qu'on appelle la critique historique », ou, pour employer le terme usité chez nos voisins d'outre-Manche, par la « haute critique de l'Ancien et du Nouveau Testament » (p. 176). Il donne un aperçu sommaire des résultats de la critique biblique et montre qu'elle amène à se faire, de l'histoire de la religion d'Israël, une idée qui s'harmonise pleinement avec les notions scientifiques modernes sur l'évolution de la vie, sur les débuts de l'humanité et son développement aux âges préhistoriques, et qui, d'autre part, permet au croyant de maintenir dans leur intégralité les affirmations de sa foi.

« Comment concilier, écrit-il, l'histoire de la création, ou l'histoire du Paradis et de la chute de l'homme, ou le déluge et tout ce que la théologie a construit sur ces bases, avec les enseignements de la science — géologie, biologie, évolution, anthropologie — ? La réponse de la haute critique est complète. Il n'y a pas besoin d'harmonie, de conciliation. Toutes les tentatives de ce genre sont condamnées à la faillite, sont, par conséquent, du temps perdu, et de plus sont superflues. Quand on a compris que « les premiers chapitres de la Genèse sont de grands poèmes religieux en prose », tout ce qui est nécessaire a été dit ; car tout est enveloppé dans cette réponse ». Les premières pages de la Bible sont des récits d'origine babylonienne, encore tout imprégnés d'éléments animistes et magiques provenant de l'époque néolithique, mais qui ont été profondément transformés par la foi et la réflexion israélites. « Ces « grands poèmes religieux en prose » enseignent, en un langage approprié à l'enfance de la race, la place normale de l'homme dans l'Univers, sa relation spirituelle avec le Dieu qui l'a amené à l'existence à travers toute la merveilleuse progression des âges. L'Univers est l'œuvre de Dieu ; l'homme, autant que nous pouvons le savoir, est la plus haute des œuvres de Dieu, un être doué d'une nature supérieure à la pure animalité, apparenté à Dieu même. Ce que nous appelons l'âme, la nature spirituelle de l'homme, était destiné à vaincre et à s'assujettir sa nature inférieure dérivée de ses ancêtres animaux. Le péché originel est la tendance héréditaire qu'a chaque enfant des hommes à laisser sa nature inférieure dominer sa nature supérieure et la chute de l'homme se répète dans le cas de chaque individu qui, en cédant aux tentations de sa nature inférieure et matérielle et en laissant la passion l'emporter sur le devoir, commet un péché en pensée, en parole ou en acte ... » (p. 283-284).

On ne saurait trop recommander aux hommes religieux soucieux de mettre de l'unité dans leur pensée la lecture de cet ouvrage animé du plus pur esprit scientifique en même temps que d'un amour profond et d'un respect touchant pour les croyances héritées du passé ; l'auteur estime que « pas une seule des doctrines de la foi catholique (c'est-à-dire du credo de l'Eglise anglicane) n'est mise en danger par une critique digne de ce nom, honnête, respectueuse, bien que telle d'entre elles doive recevoir une forme nouvelle mieux adaptée aux idées et aux connaissances du xxe siècle que les idées stéréotypées de l'ancienne théologie » (p. 275).

Adolphe Loos.

W. B. Smith. — **Ecce Deus, Studies of Primitive Christianity**. Londres, Watts & Co, 1912 ; 352 pp., 6 shillings. — Nous avons parlé ici de la première édition de ce livre, qui était en langue allemande. Rappelons que l'auteur fut professeur de mathématiques, et plus tard de philosophie, à la Nouvelle-Orléans et qu'il a acquis en amateur une connaissance si vaste de l'histoire de l'Evangile, que ses opinions ont été discutées par les spécialistes. L'édition anglaise doit être signalée : tous les chapitres ont reçu des

additions, souvent importantes, et plusieurs critiques faites à l'auteur sont analysées. Comme on sait, l'auteur a soumis surtout l'Evangile de Marc à une étude minutieuse et il cherche à établir laquelle des deux hypothèses est la plus acceptable : Jésus homme déifié ou dieu humanisé. Smith penche vers la dernière thèse et admet le culte préchrétien d'un dieu du nom de Jésus. Les récits concernant Jésus-Christ ne sont pas des mythes et des légendes, mais des symboles (p. 78, note). « Une fois qu'on a regardé fixement dans les profondeurs de l'esprit de Marc, l'énigme du Nouveau Testament devient un secret ouvert » (p. 326).

B. P. Van der Voo.

W. R. Halliday. — **Greek Divination. A study of its Methods and Principles.** Londres, Macmillan & C°, 1913; xvi et 310 pp., 5 shillings. — Ce livre étudie les principes et l'origine des méthodes divinatoires de la Grèce antique. La magie et la religion dérivent d'une même conception de communion avec une puissance mystérieuse; elles diffèrent plutôt dans leur objet que dans leur méthode. Les rites traduisent une idée et sont une sorte de langage. Les rites vont en se compliquant de plus en plus; sans admettre que les prêtres ou les « hommes de médecine » furent toujours des charlatans conscients, il faut bien constater la tendance à accroître la dignité sacerdotale par des procédés de pur charlatanisme. Les rites magiques sont surtout en rapport avec tout ce qui semble anormal. Plus tard, les cérémonies publiques se célèbrent sans aucun souci du sens des rites. La magie est intimement liée à la divination et aux présages, aux prophéties et aux ordalies.

Après avoir interprété ces idées générales, l'auteur étudie la divination qui se pratiquait aux lieux sacrés — tant à Dodone que dans le folklore moderne —, la lécanomancie, la kléromancie, la dactylomancie, la klédonomancie et la divination par les images. Il note que parfois les rites naissent d'une manière toute naturelle. Partout où des animaux sont éventrés solennellement en sacrifice, l'interprétation des présages déchiffrés dans les entrailles pourra se produire. En Grèce comme ailleurs, cette forme de divination est peut-être dérivée d'un rite sacrificiel.

L'existence de la rhabdomancie est douteuse pour la Grèce. On n'en trouve aucune trace dans sa littérature sauf une mention ambiguë chez Nicandre. La nécromancie ne semble pas avoir joué un rôle prédominant, mais on la trouve parfois mentionnée. Au moyen-âge, l'étymologie populaire a interprété la *nécromancie* — divination par les cadavres — comme *nigromancie*, et le mot devint synonyme de « magie noire ». Ainsi on joignait le mystérieux au lugubre et plus un rite était terrible, plus on le croyait puissant. Varron rapporte que l'addition de sang peut transformer la lécanomancie en nécromancie.

Une dernière forme de divination est celle pratiquée par les augures qui prédisaient l'avenir d'après les cris et les mouvements des oiseaux. Elle était très répandue autour de la Méditerranée et on la retrouve chez beaucoup de primi-

tifs. Elle peut aussi bien s'être développée indépendamment chez les Grecs et chez les Etrusques qu'avoir été empruntée à d'autres peuples. Les variations dans les différents systèmes corroborent peut-être l'hypothèse de leurs origines indépendantes. Plusieurs auteurs ont cru reconnaître un culte des oiseaux dans l'ancienne religion égéenne. M. Halliday a conçu des doutes à cet égard ; les associations multiples entre les oiseaux et les héros civilisateurs, l'importance des oiseaux dans la mythologie européenne, dans la cosmogonie amérindienne, dans la magie météorologique et en général dans la magie en rapport avec les éléments, ne lui semblent pas des raisons suffisantes pour attribuer aux oiseaux le caractère de divinités.

La conclusion de M. Halliday, c'est que les méthodes de la divination grecque constituent deux groupes : une magie positive et la fascination exercée par des événements extraordinaires. Dans les deux cas il est possible de suivre l'évolution des méthodes. Tout en étant fondées sur la déraison, les superstitions ne sont pas nécessairement des créations arbitraires, manquant de causes naturelles et de bases compréhensibles. Les prophéties, les prédictions et les oracles remontent à un temps où le prophète était censé appliquer son art magique au bien de sa tribu. C'est à cause de leurs racines profondes que les arts divinatoires persistent avec une telle ténacité. En dernière instance, la divination provient de la peur et du souci pour l'avenir. L'homme hésite à rejeter cet art comme inutile et la divination jouit d'une longévité plus considérable que toutes les autres superstitions. L'origine individuelle de la divination grecque n'est pas impossible. En tout cas, l'origine orientale de ces conceptions ne doit pas devenir un article de foi exclusif.

B. P. Van Der Voo.

Hélène Naville. — **Ernest Naville. Sa vie et sa pensée.** Tome Ier, 1816-1859, Genève, Georg, et Paris, Fischbacher, 1913 ; in-8, viii-345 pages ; 8 illustration hors texte. Prix : 7 fr. 50.

André Boyer. — **Ernest Naville apologète.** Étude analytique. Thèse présentée à la Faculté de théologie de Genève. Genève, Kündig, 1911 ; in-8, 103 pages. Prix : 2 fr. 50.

André Boyer. **Ernest Naville,** promoteur d'une entente entre catholiques et protestants. Etude analytique et critique. — Cahors, Coueslant, 1913 ; in-8, 117 pages. Prix 2 fr.

« Philosophe, théologien, moraliste, pédagogue et politicien, Naville fut avant tout apologète ». La défense du christiatisme constitua sa principale préoccupation. Très honnête homme, il appréciait les mérites respectifs des différentes formes que cette religion a prises au cours des siècles. Il en arriva même à ne se sentir à l'aise qu'avec les protestants un peu catholiques et les catholiques un peu protestants. Pour un Genevois de vieille roche qui, de par la tradition, semblait tenu d'être un « mangeur de prêtre », il y eut là une

grande singularité. Peut-être le fit-elle passer pour un penseur plus profond qu'il n'était.

Sa petite-fille vient de publier la première partie de sa biographie. Bien que le livre ne raconte que la période de préparation, il ne manque pas d'intérêt. Le journal d'Ernest Naville, ses lettres, d'autres documents, écrits et cités avec la plus entière candeur, donnent une vue très directe sur la psychologie du digne écrivain et sur les milieux qu'il a traversés. Ceux qui voudront compléter, au point de vue idéologique, cette histoire, presque purement narrative, pourront recourir aux deux études qu'un jeune théologien protestant, M. André Boyer, a consacrées à son maître, en toute affection et profond respect.

A. Houtin.

CHRONIQUE

CORRESPONDANCE

La commémoration de Roger Bacon en 1914.

Monsieur le Directeur et cher Collègue,

Vous vous rappelez quelle admiration nous éprouvions en expliquant et en commentant, dans nos conférences des Hautes-Études[1], l'*Opus majus*, l'*Opus minus*, l'*Opus tertium* et les autres œuvres, publiées en trop petit nombre de Roger Bacon. Nous n'avions d'abord que l'*Opus majus* de Samuel Jebb, auquel manquait toute la morale et où l'on pouvait relever bien d'autres lacunes, l'édition par Brewer de l'*Opus tertium*, de l'*Opus minus* et quelques opuscules anciennement imprimés. Mais nous apercevions déjà un théologien plus soucieux qu'aucun de ses contemporains du triomphe de la foi chrétienne, un métaphysicien hardi qui effleure la nouveauté, sinon l'hérésie, un savant que l'on croirait un homme des temps modernes. Dès 1902-1903, nous étudiions la théologie de Roger Bacon, en utilisant les publications nouvelles de Bridges et de Gasquet. Il nous apparut clairement qu'on ne saurait prendre Roger Bacon pour un pur positiviste ; que, chez lui, l'étude des sciences et des langues a pour objet ultime le progrès des connaissances religieuses. On vit quelle part la grammaire latine, hébraïque et grecque, quelle part les langues et les sciences devaient avoir selon lui dans la préparation à l'étude et à l'interprétation de l'Ancien et du Nouveau Testament, des Pères et des docteurs. Puis en examinant de près l'exégèse et la théologie des contemporains de Roger Bacon, on expliqua les diverses phases de la

1) Les Annuaires de la 5e section ont donné les programmes et les résumés de ces conférences. Le chapitre premier des *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, Paris, Alcan, 1913 en donne un exposé complet, *Vingt-quatre ans de recherches et d'enseignement à la section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études sur les rapports de la théologie et de la philosophie, sur l'histoire des doctrines et des dogmes.*

lutte qui aboutit au triomphe, auprès de la Papauté, des idées soutenues par Albert le Grand et par S. Thomas, au rejet de celles qu'avait défendues Roger Bacon. On établit, en outre, d'une façon incontestable, que Roger Bacon connaissait bien l'hébreu, qu'il a formulé et mis en pratique, comme exégète et comme critique de l'Ancien Testament, bon nombre des principes qui sont d'un usage constant chez les modernes.

Vous vous rappelez encore l'étonnement qui se produisit parmi bon nombre des assistants du Congrès de Bâle quand on y lut en 1904 le Mémoire qu'imprima la *Revue de l'Histoire des Religions*, sur *Deux Directions de la théologie et de l'exégèse catholiques au* XIII*e siècle, S. Thomas d'Aquin et Roger Bacon*. Si l'Église s'était engagée dans la voie indiquée par Roger Bacon, disait-on, deux résultats considérables auraient été acquis : les théologiens seraient partis des textes et auraient acquis la connaissance des langues dans lesquelles sont écrits l'Ancien et le Nouveau Testament ; ils auraient étudié les sciences dont le développement a fait la grandeur de la civilisation moderne et leurs doctrines religieuses, fondées sur une exégèse et une critique de plus en plus sévères, de plus en plus minutieuses, sur des connaissances scientifiques de plus en plus exactes, n'auraient laissé de place ni pour une Renaissance parfois hostile au christianisme, ni pour une Réforme qui se séparât complètement du catholicisme[1].

En voyant ce que nous avaient donné les éditions si incomplètes de Jebb et de Brewer, en constatant ce que nous avaient apporté les trois volumes où Bridges avait fait connaître un *Opus majus* beaucoup plus satisfaisant, comme la Lettre insérée dans l'*English historical Review* (vol. XII, 1897), mais plus encore peut-être en recueillant les riches extraits des manuscrits qu'Emile Charles a joints à son excellente monographie sur Roger Bacon, nous nous étions dit souvent qu'il conviendrait de procéder au recensement des manuscrits, de prendre une copie de chacun d'eux, de vérifier à nouveau les parties communes déjà signalées dans un certain nombre, de les replacer pour chacun dans le contexte qui lui est spécial. Nous espérions que nous arriverions ainsi à mieux connaître la pensée de Roger Bacon et qu'on pourrait peut-être établir, entre les écrits du vieux maître, entre les différents exemplaires qu'il a pu composer sur des sujets identiques, un ordre chrono-

1) L'article est devenu le chapitre XIV des *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, p. 279-294.

logique et même un ordre de perfection croissante pour le fond et pour la forme. En particulier, nous pensions que nous y trouverions d'utiles compléments sur l'exégèse biblique et aussi sur cette histoire rudimentaire, mais nettement comparée des religions où Roger Bacon examine non plus seulement le judaïsme, le christianisme et le mahométisme, mais encore les religions des païens, des idolâtres et des Tartares[1].

Vous n'avez pas oublié non plus comment nous projetions de faire partager notre admiration à tous ceux qui en France et surtout en Angleterre s'intéressent à l'histoire des sciences, des religions et des civilisations. Je songeais à des conférences qui auraient été faites à Londres ou à Oxford pour signaler à tous ses compatriotes l'importance du penseur et l'obligation qui en résultait pour eux de publier toutes ses œuvres, même celles qui ne constituent que des fragments ou des ébauches. A plusieurs reprises, le projet parut aboutir, grâce à l'intervention de M. Hartog, secrétaire de l'Université de Londres et de différents professeurs d'Oxford, mais pour des raisons diverses, les pourparlers restèrent sans résultat. Nous dûmes nous borner à faire comprendre à tous, Français ou étrangers, par les conférences des Hautes Études et par des articles, qu'il était nécessaire de donner une édition complète et critique des œuvres de Roger Bacon pour laquelle il faut rassembler des copies de tous les manuscrits connus et chercher, pour procéder ensuite de même, tous ceux que pourraient encore nous donner les bibliothèques de l'Angleterre, de la France et de l'Italie.

Quand un Comité eut été formé en Angleterre pour commémorer Roger Bacon et lui ériger une statue en 1914, je me mis en relations avec le Président du Comité, par l'intermédiaire de M. Cloudesley Brereton et j'essayai de lui persuader que la meilleure manière de célébrer Roger Bacon était de procéder à une édition complète de ses œuvres. Dans mes lettres, je résumai tous les arguments qui avaient été amassés par des années de recherches. M. Brereton les fit valoir et le Comité semble avoir été convaincu puisqu'il nomma une Commission (*Editorial Committee*) composée de trois membres, MM. Gilson, du

1) Voir dans l'édition, par Bridges, de l'*Opus majus*, les pages 254, 262, vol. I ; 380-396, 247, 365-404, 380, 373, vol. II. Les raisons pour lesquelles on jugeait nécessaire une édition complète de Roger Bacon ont été exposées dans deux articles du *Journal des Savants*, juillet 1905, septembre et octobre 1912 (*Essais*, p. 20, 68), réunis dans le chapitre X des *Essais*, p. 205-232, *Édition faites et à faire de Roger Bacon.*

British Museum, F. Madan, de la Bodléienne, et le Professeur A. G. Little, auxquels je fus adjoint comme membre correspondant étranger.

Une circulaire vient d'être envoyée pour annoncer qu'une Commémoration sera tenue, en juillet 1914, en l'honneur de Roger Bacon ; qu'une statue sera élevée au Muséum d'histoire naturelle d'Oxford et que des adresses y seront lues par des scholars distingués. Un volume commémoratif d'Essais, portant sur les divers aspects de la vie de Roger Bacon, écrit par divers spécialistes, sera alors publié[1].

On a pris des dispositions pour éditer et imprimer les écrits de Roger Bacon, aussitôt que les fonds seront réunis. Un premier volume contiendra le traité et le commentaire inédits de Roger Bacon sur le *Secret des Secrets* du Pseudo-Aristote ; un second, des traités médicaux parmi lesquels celui qui porte sur les moyens de retarder les accidents de la vieillesse, édités par MM. Withington et A. G. Little. Puis viendront d'autres volumes, avec la publication complète de l'*Opus tertium* dont des fragments ont été imprimés en 1859 par Brewer, en 1909 par Duhem, en 1912 par A. G. Little ; avec les *Quæstiones* sur la Physique et la Métaphysique d'Aristote, sur le *de Plantis* ; avec les *Communia mathematicæ*, peut-être le *Computus Naturalium* ; enfin des éditions nouvelles et critiques de l'*Opus Majus*, du fragmentaire *Opus minus*, des traités moins importants, *De naturis Metallorum* et *Tractatus Trium Verborum*. L'examen des manuscrits, dans les diverses contrées, sera fait par des hommes compétents. Mais il sera impossible d'accomplir ce programme, si le Comité ne réussit pas à obtenir l'aide d'une Société, qui pourrait être fondée en l'honneur de Roger Bacon, à l'occasion de la Commémoration qui aura lieu pour le 7e centenaire.

*
* *

Le Comité comprend, à côté de ceux qui en Angleterre, peuvent assurer le succès de l'entreprise, des représentants français (MM. Bergson, Boutroux. Rev. G. Delorme, P. Duhem, Louis Liard, G. Lippmann, François Picavet, Lucien Poincaré, Paul Sabatier), allemands, (L. Baur, Rev. Otto Keicher, Rev. Polycarp Schmoll), italiens (Rev.

1) Les souscripteurs d'une guinée et plus recevront une invitation à la Commémoration et un exemplaire du volume commémoratif. Les souscriptions doivent être adressées au Colonel Hime, 20, West Park Road, Kew.

Michael Bihl), américains (Nicholas Murray Butler, D. Eugène Smith).

J'ai pensé qu'il importait de faire connaître à vos lecteurs la Commémoration de Roger Bacon et les conséquences qu'elle peut avoir pour ceux qui s'intéressent à l'histoire des religions comme pour ceux qui s'occupent de ce que furent, dans le passé, de ce que peuvent être, dans le présent, l'exégèse et la théologie chrétiennes. C'est à la section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études que nous avons, depuis plus de 20 ans, étudié de près Roger Bacon en le rapprochant d'ailleurs des théologiens contemporains et des exégètes modernes ; c'est par l'enseignement qui y fut donné et par les publications qui en sont sorties qu'ont été surtout établies la nécessité et l'utilité d'une édition complète des œuvres de Roger Bacon[1]. Il nous appartient de venir en aide à ceux qui ont résolu de nous la donner et dont nous serons les collaborateurs. Plus le nombre sera grand de ceux auxquels on aura fait savoir ce qu'on se propose de faire, plus le nombre des admirateurs de Roger Bacon et des souscripteurs sera con-

1) En 1909 et en 1910, M. Louf, élève titulaire depuis 1889, a sous le patronage du Directeur, parlé dans quelques conférences du *Secret des Secrets* attribué à Aristote pendant le moyen-âge et qui a été si copieusement utilisé par Roger Bacon. En 1911, il a été à Oxford copier le Traité et le Commentaire de Roger Bacon sur le *Secret des Secrets*. Il prépare actuellement des travaux importants sur les trois volumes (*Essais*, p. 29). Pour étudier l'exégèse de Nicolas de Lyre, l'enseignement du grec au Moyen-Age, la médecine astrologique, des élèves titulaires ont passé par Roger Bacon. A la Faculté des lettres le cours public a porté en 1907-1908 sur Roger Bacon et une leçon relative à Pierre de Maricourt fut publiée dans la *Revue internationale de l'Enseignement* du 15 octobre 1907 (*Essais*, p. 50). Des Mémoires pour le diplôme d'études supérieures ont été préparés sur l'expérience scientifique chez Roger Bacon et l'influence des Arabes, sur l'expérience par illumination intérieure chez Roger Bacon, sur le droit canon chez Roger Bacon, sur les principes de l'alchimie chez Roger Bacon (*Essais*, p. 51, 56, 67). Aux deux chapitres déjà indiqués (X et XIV sur les *Editions faites et à faire*, sur les *Deux directions de la théologie et de l'exégèse catholiques au* XIII*e siècle*) il faut en joindre trois autres publiés également dans les *Essais*, ch. XI, *Le Maître des expériences, Pierre de Maricourt, l'exégète et le théologien vantés par Roger Bacon*, p. 232-254, ch. XII, *Jean disciple de Roger Bacon*, p. 255-264, ch. XIII, *Quelques-uns de ceux que combat Roger Bacon, Alexandre de Halès, Albert le Grand, Saint Thomas*, p. 268-278. D'autres travaux, entrepris par le directeur et les étudiants sont en préparation. L'École des Hautes-Études (5e section) a donné cette année une bourse à M. Col pour aller à Oxford et à Cambridge étudier les manuscrits de Roger Bacon.

sidérable, plus on pourra, par suite, donner de soins à l'édition et aux recherches destinées à la rendre plus complète et mieux faite.

Agréez, Monsieur le Directeur et cher Collègue, l'expression de mes sentiments les plus affectueux.

François Picavet.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1913-1914. — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études :

1. *A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.*

M. M. Mauss : Théorie de l'origine de la croyance à la vertu des formules, les lundis, à dix heures 1/4. — Explication des documents concernant les rapports entre l'organisation juridique et l'organisation religieuse (Nouvelle-Guinée, Afrique équatoriale), les mardis, à dix heures 1/4.

M. G. Raynaud : Histoire civile et religieuse de l'Amérique centrale précolombienne, principalement d'après les documents indigènes (troisième partie du Popol-Vu, Annales de Xalila, etc.), les mercredis et samedis, à cinq heures.

M. A. Foucher : Explication de la Chândogya-Upanishad, les mardis, à deux heures 1/4. — Études d'archéologie bouddhique, les mardis, à trois heures et demie.

M. E. Amélineau : Explication des textes de la Pyramide de Pépi Ier (suite), les lundis à dix heures 1/4. — Explication du Livre des Morts, à partir du chapitre CXXXVII, les lundis, à onze heures 1/4.

M. M. Vernes : Recherches sur les anciens sanctuaires d'Israël et sur les légendes qui s'y rattachent, les mercredis, à trois heures 1/4. — Explication du Livre de Daniel, les lundis, à trois heures 1/4.

M. Israël Lévi : Les apocalypses messianiques juives postérieures au IIe siècle, les lundis, à quatre heures 1/2. — Étude du traité Tanna de Bê Eliahou, les lundis, à cinq heures 1/2.

M. Clément Huart : Explication du Coran, chapitre IV, à l'aide du commentaire de Tabari, les mardis, à quatre heures. — La mystique persane dans le Methnevi de Djelâl-eddin-Roûmi, livre II, les mercredis, à quatre heures 1/2.

M. J. Toutain : Les cultes des montagnes et des hauts lieux en Grèce, les jeudis, à trois heures 3/4. — La religion et les cultes à l'époque romaine dans la province d'Égypte, les vendredis, à cinq heures.

M. R. Cirilli : Essai de reconstitution du rituel augural et sacrificatoire des Italiotes de l'âge du bronze, les jeudis, à cinq heures.

M. H. Hubert : La mythologie irlandaise, les jeudis, à neuf heures 3/4. — Les monuments figurés de la religion des Gaulois, les jeudis, à onze heures.

M. Eug. de Faye : Origène, sa vie et ses écrits, les mardis, à quatre heures 1/2.

— De l'influence du gnosticisme sur les Actes apocryphes et des vestiges d'écrits gnostiques dans la littérature chrétienne pseudépigraphe, explication des *Acta Thomæ*, les jeudis, à neuf heures 1/4.

M. Paul Monceaux : Les documents relatifs aux persécutions militaires du temps de Dioclétien, les lundis, à deux heures. — Étude pratique de l'épigraphie chrétienne du midi de la Gaule (Narbonnaise), les mardis à dix heures 3/4.

M. G. Millet : Recherches sur l'iconographie byzantine des grandes fêtes, les jeudis, à deux heures 1/4. — Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis, à dix heures 1/2.

M. Fr. Picavet : La persistance des doctrines philosophiques et théologiques du moyen âge chez chez les philosophes et les théologiens du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, en particulier chez Descartes, Spinoza, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Thomassin, Leibnitz et Kant, les jeudis à 3 heures. — Les rapports de Dieu et des hommes, spécialement les formes de la révélation, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, travaux récents sur l'histoire des dogmes, des doctrines et de l'exégèse chrétienne, les jeudis, à quatre heures 1/2.

M. P. Alphandéry : Le prophétisme dans le moyen âge latin, les lundis, à cinq heures. — Sources de l'histoire de l'érémitisme en Occident (XI[e]-XIV[e] siècles), les vendredis, à cinq heures.

M. L. Lacroix : Histoire de la Constitution civile du clergé, les vendredis, à trois heures.

M. J. Deramey : Le pontificat de Saint-Clément, les jeudis, à deux heures 1/2.

M. Ed. Dujardin : Questions relatives aux églises chrétiennes du I[er] siècle, les jeudis, à cinq heures 1/2.

Nous donnerons ultérieurement le sujet des cours professés par MM. Granet et Génestal, récemment appelés à occuper, à la section des sciences religieuses, les chaires de religions de l'Extrême-Orient et d'histoire du droit canon.

II. A *l'École des Hautes-Études, Section des Sciences historiques et philologiques* :

M. Clermont-Ganneau : Archéologie hébraïque, les samedis, à trois heures 1/2.

M. Gaidoz : Hymnes et prières de l'ancienne église d'Irlande, les mardis, à neuf heures.

M. R. Gauthiot : Explication de l'Avesta, les vendredis à cinq heures.

M. Mayer-Lambert : Explication du livre du Deutéronome, les mardis, à deux heures 1/4 ; explication du livre d'Isaïe, les mardis à trois heures 1/4.

M. Isidore Lévy : Israël, la Royauté, les lundis, à onze heures. — La littérature alexandrine, les lundis, à dix heures.

M. Sylvain Lévi : Questions d'Indianisme, les vendredis à trois heures 1/2.

M. Moret : Le temple égyptien, les lundis à quatre heures 1/2.

M. René Poupardin : Études sur le temporel de l'évêque de Paris aux XII[e] et XIII[e] siècles, les lundis à neuf heures 1/2.

M. J. Psichari : L'Évangile selon saint Marc, les lundis à deux heures 1/2.

M. Scheil : Déchiffrement du XIXe fascicule des *Cuneiform Texts*, les lundis, à neuf heures.

M. Serruys : Textes d'exégèse chrétienne, les mercredis à cinq heures.

III. *Au Collège de France.*

M. J. Flach : La paix et la trêve de Dieu, les mercredis à deux heures 3/4.

M. A. Le Chatelier : La famille musulmane, les mercredis à dix heures 1/2. — Les musulmans du Bélouchistan, les samedis à dix heures 1/2.

M. A. Loisy : Le sacrifice dans les anciennes religions de l'Amérique et chez les peuples non civilisés, les lundis à dix heures 1/2.

M. Casanova : La genèse du chiisme, les lundis à trois heures. — Explication des Khitat de Makrisi, les jeudis à quatre heures.

M. Clermont-Ganneau : Monuments sémitiques, les lundis et mercredis à trois heures 1/2.

M. M. Croiset : Le mouvement religieux en Grèce, les mercredis à trois heures.

M. Sylvain Lévi : La légende de Sankara, les vendredis à trois heures.

M. P. Monceaux : Correspondance de S. Paulin de Nôle avec S. Augustin, les lundis à trois heures 1/2. — Poésies et lettres de S. Paulin de Nôle, les mardis à neuf heures 1/2.

M. Pelliot : Le christianisme en Asie centrale et en Extrême-Orient jusqu'à la fin du XVIe siècle, les lundis à deux heures 1/4.

IV. *A la Faculté des Lettres* :

M. Bouché-Leclercq : L'astrologie grecque, les samedis à deux heures 1/2.

M. Debidour : Le pontificat de Pie IV, les lundis à quatre heures.

M. Delacroix : Étude psychologique de la religion, les samedis à cinq heures.

M. Denis : La réforme dans l'Europe orientale, les vendredis à cinq heures.

M. Foucher : Explication de textes védiques et pâlis, les lundis à trois heures 1/2.

M. Grébaut : Histoire des pharaons selon les sources grecques, les monuments et les légendes de l'Égypte ancienne, les lundis à dix heures et les mercredis à dix heures 1/4.

M. Guignebert : Lecture pratique du Nouveau Testament, La Passion et la Résurrection (suite), les mardis à deux heures 1/4; les mœurs de l'Église au IVe siècle, les vendredis à cinq heures.

M. Jordan : Le Sacré Collège au Moyen-âge, les lundis à cinq heures.

M. Lods : Les traditions des Israélites sur les origines du monde et de leur peuple, les samedis à quatre heures.

M. Mâle : Iconographie de la Vierge et de quelques saints, les mardis dix heures et les mercredis à neuf heures.

M. Picavet : Les doctrines plotiniennes chez les théologiens et les philosophes du XIII[e] au XVI[e] siècle (1[er] semestre) ; Étude et commentaire des Confessions de saint Augustin (2[e] sem.), les lundis à quatre heures 3/4.

M. Rébelliau : Le Jansénisme ; Jansénius, Saint-Cyran, les jeudis à dix heures 1/2.

M. M. Revon : Histoire des religions au Japon, les mardis à deux heures 1/2.

Cette liste ne prétend pas représenter dans son intégralité l'enseignement de l'histoire des religions tel qu'il se donne à Paris : il est à peine besoin de rappeler que les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, École rabbinique, et aussi certains établissements d'enseignement supérieur de fondation privée, p. ex. les cours de jeunes filles, de la rue d'Assas, portent inscrit à leur programme un nombre important de cours consacrés aux sciences religieuses, généralement traitées d'un point de vue historique.

Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet.

Dimanche 11 *janvier* à 2 h. 1/2. — M. *A. Moret*, conservateur du Musée Guimet : Conceptions des Égyptiens sur la vie des statues dans les tombeaux et les temples (*Projections*).

Dimanche 18 *janvier* à 2 h. 1/2. — M. *Serruys*, Directeur-adj. à l'École des Hautes Études : La prédication des cyniques à Alexandrie.

Dimanche 25 *janvier* à 2 h. 1/2. — M. *A. van Gennep*, Professeur à l'Université de Neuchâtel : De quelques mythes sur la création du monde.

Dimanche 1[er] *février* à 2 h. 1/2. — M. *R. Cagnat*, Professeur au Collège de France, membre de l'Institut : Temples et Sanctuaires romains à Rome et dans les différentes provinces (*Projections*).

Jeudi 5 *février* à 2 h. 1/2. — M. *V. Goloubew* : Le Kailas d'Ellora (*Projections*).

Dimanche 8 *février* à 2 h. 1/2. — M. *R. Dussaud*, conservateur-adjoint des Musées nationaux, Directeur de la Revue de l'Histoire des religions : La grande déesse chypriote (*Projections*).

Dimanche 15 *février* à 2 h. 1/2. — M. *Cordier*, membre de l'Institut : La question des rites chinois.

Dimanche 22 *février* à 2 h. 1/2. — M. *J. Hackin*, conservateur-adjoint du Musée Guimet : Les scènes de la vie du Buddha dans l'iconographie tibétaine (*Projections*).

Dimanche 1[er] *mars* à 2 h. 1/2. — M. *A. Foucher*, professeur à la Faculté des Lettres : Amarâvatî (*Projections*).

Dimanche 8 *mars* à 2 h. 1/2. — M. *Homolle*, Administrateur-général de la

Bibliothèque Nationale, membre de l'Institut : La Tholos de Delphes (*Projections*).

Dimanche 15 *mars à* 2 h. 1/2. — M. *E. Pottier*, Conservateur des Musées Nationaux, membre de l'Institut : Le rire et la caricature dans l'art grec (*Projections*).

Dimanche 22 *mars à* 2 h. 1/2. M. *R. Petrucci* : Les peintures bouddhiques de la mission Stein (*Projections*).

Dimanche 29 *mars à* 2 h. 1/2. — M. *E. Rodocanachi* : Virgile dans la légende.

PUBLICATIONS DIVERSES

Au cours de leur commentaire de textes grecs recueillis en Éolide et en Ionie, MM. A. Plassart et Ch. Picard (*Bulletin de corresp. hell.*, 1913, p. 198) ont été amenés à discuter l'explication courante que l'on donne de l'expression σπλάγχνα ἐς χεῖρας. Les anciens commentateurs signalent que les sacrificateurs prennent dans les mains les entrailles des victimes, soit pour prêter serment sur elles, soit pour y lire des présages de l'avenir, soit simplement pour y goûter. MM. Plassart et Picard ont bien vu que tout cela n'avait aucun rapport avec le cas présent et, se fondant sur un passage d'Aristophane, *Oiseaux*, 518 et suiv., ils montrent que c'était un usage courant que de disposer une partie des entrailles dans les mains tendues et ouvertes des statues. De même, les σπλάγχνα ἐς γόνατα sont la part d'entrailles que l'on plaçait sur les genoux des statues assises. Certes, on peut en conclure que les Grecs se souciaient, comme d'autres peuples, d'assurer la nourriture des statues sacrées ; mais il y a encore au rite une raison plus profonde, une nécessité plus forte. C'est que les entrailles étant le siège le plus actif de la vie, on assurait par contact direct la vie même des statues divines. Si l'on veut prendre un terme de comparaison tout à fait exact, on le trouvera dans l'usage du sang chez les Arabes et ailleurs.

— Dans deux articles sur *les Bucoliques de Virgile* (*Journal des savants*, août-septembre 1913), M. R. Pichon discute les deux thèses qui ont été émises sur la IVe Eglogue, thèse orientaliste avec le « sauveur » ou « messie », thèse romaniste avec un enfant réel. Il reconnaît avec M. Lejay que « l'enfant divinisé n'est pas un rédempteur » : le salut du monde coïncide avec sa naissance et son développement sans être causé pour lui ; et ceci rappelle de vieilles croyances populaires longtemps vivaces en Grèce et en Italie. En outre, ce que Virgile décrit est moins un recommencement de la « grande année » qu'un retour progressif vers l'âge d'or, retour dans lequel l'humanité passe en sens inverse par toutes les phases qu'elle a déjà traversées. Enfin, si certaines expressions rappellent la théorie de la grande année, d'autres sont empruntées à celle des quatre âges ; il y a donc une confusion, probablement voulue.

entre des conceptions au fond hétérogènes. « Et, de tout cela, on peut conclure que la IVe Eglogue est comme le confluent de courants religieux assez divers : prophéties juives et sibyllines, théogonies astrologiques et alexandrines, orphisme, superstitions italiques, toutes les croyances s'y retrouvent en partie ; et c'est de ce très large et un peu confus syncrétisme que sont nées les espérances palingénésiques dont la IVe Eglogue est l'éloquente expression ». Mais il faut faire sa part à l'explication romaniste ou historique, car les mentions de la date de naissance de l'enfant, l'indication des étapes de sa vie (prise de la toge virile, accès aux *magni honores*, etc.) excluent l'idée d'un être purement mythique. « En réalité, la IVe Bucolique est à la fois une prophétie et un compliment ; elle contient deux éléments, l'un religieux (lui-même très composite), l'autre positif : mais ces deux éléments ne sont pas isolés, ils se pénètrent, réagissent l'un sur l'autre ».

— Nous avons en son temps signalé l'intéressante théorie de M. de Grüneisen sur le *nimbe carré* qui dériverait des représentations funéraires de l'Egypte païenne où le mort paraît debout devant son tombeau, la tête se détachant dans l'encadrement d'un pylône. Dans sa publication définitive (*Le portrait d'Apa Jérémie, Mémoires présentés à l'Acad. des Inscript.*, t. XII, 2e partie) le savant archéologue explique que si le portrait d'Apa Jérémie porte les deux nimbes, c'est « que la personne est passée de la vie passagère à la vie éternelle ». M. Jean Maspero (*Revue critique*, 1913, II, p. 159-160) formule quelques objections et se demande si la présence simultanée des deux symboles, nimbe carré (la *tabula* qui dès le VIe siècle signale les portraits des personnages vivants) et nimbe circulaire, a été voulue. « Il est fort possible que le portrait, peint du vivant du modèle, et par suite décoré de la *tabula*, a été, après la mort, complété d'une auréole. L'œuvre ayant disparu, cette hypothèse ne peut se contrôler, mais il faut, avant toute conclusion, tenir compte de sa possibilité. »

— La *Numismatique constantinienne* de M. Jules Maurice (3 vol., Paris, Leroux, 1908-1912) est une œuvre importante non seulement pour le numismate, mais aussi pour l'historien. Les précisions apportées notamment à la position religieuse de Constantin sont des plus curieuses. Dans deux articles du *Journal des Savants* (juillet et août 1913), M. Babelon y insiste avec l'autorité qui lui est propre. « Les types monétaires sont les principales sources d'information sur lesquelles l'historien peut s'appuyer pour montrer Constantin, fils de Constance Chlore, d'abord Héracléen par adoption, puis répudiant le culte d'Hercule en 310, pour se rattacher à sa tradition familiale et exploiter à son profit le culte d'Apollon-Soleil : de là l'inauguration à cette date des types monétaires surabondants qui exaltent les cultes solaires sous vingt aspects variés. »

Comment les monnaies reflètent le passage de la religion solaire au christia-

nisme? » Le mouvement officiel, remarque M. Babelon, procéda par étapes graduelles et timides qu'on suit dans les types et les symboles gravés sur les monnaies. On sait qu'il se fit jour publiquement, de la part de Constantin, au moment de la bataille du pont Milvius, le 28 octobre 312. A cette date, Constantin, en suite d'une vision, dit Lactance, mais bien plutôt, semble-t-il, cédant à un entraînement de ses soldats, ordonna de graver le monogramme du Christ, comme signe de ralliement, sur l'umbo de leurs boucliers. Il remporta la victoire. Faut-il conclure de ce fait, avec M. Jules Maurice, que Constantin se convertit au christianisme, devant les portes de Rome, en octobre 312? Je crois que c'est aller trop loin ; j'y vois, pour ma part, simplement un acte de condescendance ou de sympathie de la part de Constantin qui savait, par ce symbole préféré à tout autre, répondre au vœu de la plus grande partie de ses troupes, gagner leur confiance et enflammer le courage des chrétiens au moment de combattre. Le monogramme du Christ ne paraît pas dès cette époque. C'est seulement cinq ans plus tard, en 317, qu'on voit, sur des monnaies frappées dans l'atelier de Siscia, l'effigie impériale coiffée d'un casque sur lequel est positivement gravé le monogramme du Christ. Et encore, remarquons-le bien, ce symbole chrétien est placé à titre d'ornement secondaire sur le casque de l'empereur, de manière à garder le caractère d'emblème décoratif personnel : ce n'est point la marque officielle de l'Etat... Les très nombreux actes publics de générosité et de bienveillance pour les chrétiens, de la part de Constantin, qu'on peut signaler en 312 et dans les années suivantes, ne peuvent être pris pour une conversion, une adhésion formelle et officielle. Constantin demeura toujours fidèle au culte d'Apollon-Soleil, sa religion ancestrale, à laquelle il tenait tant ; il restera le *pontifex maximus* des cultes païens, pour les raisons politiques que nous avons indiquées ; rien ne fut changé à sa cour ou dans son administration, sous ce rapport ; on sait au surplus, qu'il ne reçut le baptême que la veille de sa mort, et par le ministère d'un évêque arien. » Le décret de Milan de février 313 reconnut la liberté de tous les cultes ; l'Eglise ou Corpus christianorum y est admise comme personnalité civile ; mais les cultes païens demeurent les cultes officiels.

— M. Salomon Reinach a discuté devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1913, p. 349-350) un curieux passage du poète Claudien, relatant un prodige survenu près de Milan, en 401. Comme l'empereur Honorius recevait sa cavalerie, il fut assailli par deux loups ; percés de traits, leurs corps laissèrent échapper deux mains humaines, les doigts étendus, et paraissant vivantes. Optimistes et pessimistes tirèrent de cet événement des présages contraires : pour les uns, il signifiait la destruction prochaine des Barbares ; pour les autres, la mort de la louve romaine. M. Reinach montre que cette histoire, impossible en elle-même, est un conte inventé par la cour d'Honorius pour rassurer les Romains ; c'était d'ailleurs un conte maladroit, car on pouvait l'interpréter

comme l'annonce d'un désastre. Le fait qu'il est question de *deux* loups prouve, comme on l'avait déjà supposé pour d'autres motifs, que l'Italie, en 401, n'était pas menacée par un seul ennemi, Alaric, mais aussi par Radagaise. M. Reinach explique pourquoi Claudien n'a parlé que d'Alaric, afin d'accroître le mérite de Stilicon, qui arrêta Alaric à la bataille de Pollentia. Radagaise avait été repoussé par un autre général que Claudien n'a pas nommé et duquel nous ne savons rien.

Enfin, M. Reinach montre que les chrétiens d'alors, tandis que les païens se fiaient aux augures et aux oracles, attendirent le salut, tant en Occident qu'en Orient, de l'intercession de saint Thomas : cela ressort d'une épigramme de Claudien, rapprochée d'une homélie prononcée, en 401, à Edesse (attribuée à tort à saint Jean Chrysostome), sur la tombe même du saint apôtre de l'Inde.

— Les 3e et 4e fasc. 1913 de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, contiennent un article de M. R. Pettazzoni, *I Primordi della religione in Sardegna*, où sont recherchées les traces des premières manifestations du culte des morts et du culte de l'eau en Sardaigne. — M. Otto Waser traite de l'apparition visible de l'âme chez les différents peuples, notamment chez les Grecs : âme-oiseau (en général âme revêtant la forme animale), *eidolon*, âme-papillon ou psyché. Dans la primitive symbolique chrétienne, la colombe a représenté l'âme du mort ; l'*eidolon* a fourni les anges, avec influence de la Niké-Victoria et de l'Eros-Cupido. — M. Baudissin traite des sources pour une description de la religion des Phéniciens et des Araméens. — M. Johannes Weiss expose le problème de la naissance du christianisme. A l'encontre de théories récentes, il conclut que le groupement chrétien le plus ancien, l'origine de la croyance messianique judéo-chrétienne dérivent de l'action que la personnalité de Jésus imprima à ses disciples. L'image du Seigneur céleste s'est ranimée en prenant les traits de Jésus et de là viennent cette chaleur intime et cette force entraînante qui caractérisent le culte de Jésus dans la primitive communauté chrétienne. — M. Richard Garbe étudie l'influence chrétienne dans le Mahabharata et l'origine du Krischnaisme. Seul le récit sur Svetadvipa dans le douzième livre du Mahabharata pourrait refléter une connaissance d'ailleurs fort obscure du christianisme. — M. Preisendanz édite un charme amoureux tiré d'un papyrus grec conservé à la bibliothèque de Strasbourg. Date probable, le IVe siècle de notre ère. — Notices sur la religion syrienne par M. C. Bezold, sur la littérature talmudique par M. F. Perles et sur la médecine populaire par M. Höfler qui reproche à maint auteur français de parler des Gaulois sans connaissance suffisante.

— Les 66/67 livraisons du *Roscher's Lexikon* renferment la fin de l'article sur la divinité égyptienne *Sokar* (Roeder) ; *Sol* où l'on reprend notamment le maté-

riel concernant *deus Sol Alagabalus* (Fr. Richter); *Sonne und Sonnengott*, d'après les conceptions égyptiennes (important article de Rœder); *Sosipolis* (Weniger): *Soteira* et *Soter* (Höfer); *Sothis* (Roeder); *Sozon* (Höfer); mais surtout une véritable et très complète monographie de J. Ilberg: *Sphinx*.

R. D.

— Nous regrettons de n'avoir pas signalé dès l'apparition de ses premiers fascicules une nouvelle revue italienne *Lares*, *Bollettino della Società di etnografia italiana*, qui paraît sous la direction de M. L. Loria. Cette revue se publie tous les quatre mois et son tome 1er (1912) contient déjà assez d'articles intéressant l'histoire religieuse pour attirer désormais sur la jeune revue toute l'attention de nos lecteurs : G. Nicasi, *Le credenze religiose delle popolazioni rurali dell' alta valle del Tevere*; G. A. di Cesarò, *Il valore occulto di superstizioni, tradizioni e fiabe popolari*, et ceux que l'on annonce comme devant paraître prochainement : *La mezza quaresima*, *Le feste religiose in Italia*, etc. La revue contient, outre des articles, des « variétés », des comptes rendus, une bibliographie et un questionnaire.

— M. A. Souter annonce (*Theolog. Literaturzeitung*, t. XXXVIII, 1913, c. 442) qu'il a eu la bonne fortune de découvrir deux nouveaux manuscrits du texte original et non-interpolé du commentaire de Pélage sur les épîtres de saint Paul. Ces deux manuscrits, datés du xve siècle, se trouvent à Oxford. Ils viennent heureusement s'ajouter au ms. de Carlsruhe (s. IX), qui était jusqu'à présent le seul témoin connu de ce texte.

— M. R. Massigli vient d'attirer l'attention sur un ms. inconnu du Pseudo-Mathieu. Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque de l'Oratoire de Naples et coté pil. XI, VI, contient cet apocryphe dans une rédaction assez différente des manuscrits utilisés par Tischendorf. M. Massigli publie intégralement la seconde partie, qui décrit le séjour de la Sainte Famille en Egypte et propose d'y voir un écrit primitivement distinct, qui serait le *Liber de Infantia Salvatoris*, du décret pseudo-gélasien (*Un manuscrit inédit de l'Evangile du Pseudo-Mathieu*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1913, t. XXXIII, p. 81-118). Les manuscrits de cet apocryphe sont nombreux et probablement leur examen méthodique réussirait à débrouiller ce problème (V. *Rev. Hist. Ecclés.*, oct. 1913, p. 847).

— Un *Congrès du Progrès religieux* s'est tenu à Paris en juillet 1913. « Ce Congrès qui a lieu périodiquement en Europe et en Amérique, peut être regardé comme le succédané du célèbre Parlement des religions convoqué à Chicago en 1893. La session de Paris n'a pas réuni moins de 600 membres, recrutés dans toutes les religions connues : protestants, juifs, mahométans,

hindous, bouddhistes, shintoïstes etc., outre un certain nombre de libres croyants : théistes, monistes et autres libres penseurs religieux. D'ailleurs aucune adhésion doctrinale n'était réclamée et aucun vote ne pouvait être émis. Le catholicisme y était représenté par un certain nombre de personnalités appartenant aux diverses fractions modernistes ». — Nous empruntons ces quelques détails à une note jointe au discours qu'a prononcé à ce congrès notre éminent collaborateur M. le comte Goblet d'Alviella. Le sujet qu'il a traité avec la hauteur de vues et l'impartialité critique qui lui sont habituelles était celui-ci : *Une religion universelle est-elle possible ? Est-elle désirable ?* Il n'est point du ressort de notre revue d'en apporter ici un examen, si objectif qu'il puisse être. Nous résumerons cependant pour nos lecteurs les éloquentes conclusions de ce mémoire. M. G. d'A. estime que toute synthèse future devra tenir compte des principes qui apparaissent dès à présent comme acquis par l'esprit humain : unité de la nature, universalité du règne de la loi (qui n'excluent pas, dans les étapes supérieures de l'évolution, la part grandissante de la liberté), validité du sentiment moral qui introduit l'homme dans un plan nouveau, finalité de nos destinées... « Rien n'empêche cette synthèse future, quelle qu'elle soit, de laisser aux principales religions leurs traditions légendaires et leur symbolisme particulier, pour autant qu'elles consentent à contracter sincèrement, — non pas sur le terrain doctrinal, comme on l'a vainement essayé jusqu'ici, mais sur le terrain pratique de l'amélioration morale et de la solidarité sociale, — l'alliance d'où peuvent sortir la paix des consciences, la fraternité des hommes et l'avènement de la seule religion universelle réellement possible et désirable ».

— M. *A. Niemojewski* propose une interprétation assez imprévue des peintures des Catacombes et de quelques monuments primitifs de l'art chrétien (*Astrale Geheimnisse des Christentums*, Francfort, neuer Frankfurter Verlag, 1913, un vol. 8° de 140 p. avec 70 figures). C'est par l'astrologie qu'il explique les figurations de la vie et de la personne de Jésus, étant admis que l'histoire de la foi chrétienne peut et doit s'exprimer en un certain nombre de saints horoscopes. L'ensemble du système avait déjà été établi dans toute sa hardiesse par M. N. (*Gott Jesus*, 2 vol. 8°, et *Warum eilten die Jünger nach Emmaus ?* 1 vol. 8°). Si empiriques qu'en apparaissent les conclusions, il serait imprudent de rejeter en bloc les remarques de symbolique religieuse recueillies par M. N. On a exagéré la « littéralité » de certains thèmes de l'art médiéval, tout au moins le réalisme que comportaient, au jugement des hommes du Moyen âge (s'entend : des hommes de *clergie*) les représentations plastiques de la première histoire chrétienne, surtout dans leurs traits helléniques ou syriens. Il n'est pas toujours inutile d'introduire, même à coup d'hypothèses gratuites ou presque, un peu de comparatisme en ces matières.

— *La Revue de théologie et de philosophie* (nouv. série, n° 4, juillet 1913,

p. 285-290) donne une remarquable étude de notre collaborateur M. de Faye sur les *études gnostiques* de 1880 à 1913. M. de Faye dont on connaît pour les avoir lus ici même les beaux travaux sur les sources du gnosticisme (*Revue*, t. XLV, XLVII et XLVIII), vient de faire paraître, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*, un très important travail d'ensemble (*Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913) dont il sera bientôt rendu compte dans la Revue ; l'article actuel est comme un chapitre additionnel de ce livre. M. de Faye y étudie successivement les ouvrages de Heinrici, de Harnack, Hilgenfeld, C. Schmidt, Brooke, Dibelius, Nau. Les systématisations proposées par M. Bousset et d'autres savants sur l'ensemble du gnosticisme et de ses origines fourniront sans doute la matière d'un second article d'un aussi constant intérêt.

— M. L. Chachoin a donné en 1910 un ouvrage sur les *Religions* dont il a été rendu compte dans la Revue (t. LXIII, p. 122). L'étude qu'il publie aujourd'hui (*Evolutions des idées religieuses et des religions*, Paris, G. Crès, 1913, un vol. 8° de 165 p.) reproduit en les complétant quelques chapitres de ce premier livre. Nous citons l'*Avis au lecteur* : « C'est ici un résumé de l'histoire générale des religions, nous montrant les diverses évolutions des religions, d'où se dégage l'évolution de la Religion considérée dans sa généralité, née d'un sentiment poétique, puis développée par des dirigeants, chefs ou prêtres, qui s'appuyèrent sur de prétendues révélations de Dieu qu'ils formulèrent en dogmes pour l'enseignement moral et la direction des hommes ». C'est aller un peu bien vite en besogne. En annexe se trouvent quelques-unes des plus connues parmi les définitions de la religion et des religions. On pense bien que le « consensus omnium » ne ressort point d'un tel rapprochement, et le lecteur qui n'aura pas marchandé sa confiance aux affirmations catégoriques de M. Chachoin, se sentira, à cette lecture, repris de quelque hésitation doctrinale...

— Nous avons déjà entretenu nos lecteurs de l'excellente collection des *Quellen der Religionsgeschichte* publiées par les librairies Hinrichs et Vandenhœck et Ruprecht, de leur tentative pour coordonner les recherches d'histoire des religions selon un plan dont l'élaboration un peu lente n'entrave en rien l'allure de la publication elle-même : les collaborateurs de la collection démontrent la légitimité de leur mouvement en marchant d'un bon pas : la seule année 1913 a vu paraître le Dighanikaya bouddhique traduit et commenté par le Prof. O. Franke de Königsberg et les chants du Rigveda traduits par le Prof. A. Hillebrandt. Dans un délai probablement restreint paraîtra : Kojiki, Nihongi, Engishiki, traduits par M. K. Florenz, l'éminent japonisant. Puis suivront : le Poimandres (Dr. J. Kroll) ; le Coran (F. Schulthess), les Ghâthâs de Zarathustra (F. C. Andreas) ; les Yâsts de l'Avesta (H. Lhommel) etc. Les études orientales ne seront pas les seules à profiter de l'activité des *Quellen der Religionsgeschichte*. Le prospectus que nous avons entre les mains pro-

met un volume de M. E. Mogk de Leipzig sur les Sources de la religion des anciens Germains.

— La grande et précieuse Encylopèdie *Die Religion in geschichte und gegenwart* s'est achevée dans un temps relativement court et la maison J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), à qui revient pour beaucoup le mérite de cette réalisation d'un gros effort scientifique, nous annonce la publication imminente du tome cinquième et dernier (jusqu'au 31 décembre le prix des cinq volumes brochés est de 120 marks et reliés de 135. Passé cette date, les prix seront portés à 130 marks pour l'exemplaire broché, et 150 pour l'exemplaire relié).

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-HUITIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

1. *Analyses et comptes rendus.*

II. *Notices bibliographiques.*

Le Gérant : Ernest Leroux.



ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

